SANTIAGO ALBA RICO

Leer con niños

LITERATURA RANDOM HOUSE

Leer con niños

SANTIAGO ALBA RICO

LITERATURA RANDOM HOUSE
www.megustaleerebooks.com

A mis hijos Juan y Lucía,
que además me enseñaron a leer.

HIJOS

Por la hija que ríe estoy doliente
por el hijo que llora estoy en pena
porque los dos me han puesto la colmena
del alma toda abierta y toda ardiente.

Porque los dos han hecho que ese diente
con que la vida muerde y envenena
me clave más veneno entre la vena
y me vuelva el espanto incandescente.

Porque los dos son chorros de esperanza.
Porque los dos me pedirán mañana
un mendrugo de pan que no se alcanza.
Porque tendré que darles la campana
de la muerte, del odio y la venganza
y nutrirles la voz con sangre humana.

JORGE DE BRAVO

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

Para advertir a mis hijos de los peligros de la lectura, y animarles a hacer atletismo o a salir a trotar al campo, siempre les contaba la muerte de Plinio el Viejo, el sabio romano del siglo I que, entre otras obras hoy perdidas, escribió la famosa *Historia natural*, con sus treinta y siete libros, compendio de todo el saber enciclopédico de la antigüedad. Según el relato de su sobrino, también llamado Plinio, su tío era prefecto de la flota de Miseno, en el golfo de Nápoles, cuando el 24 agosto del año 79 el Vesubio entró en erupción. «Prorrumpir» es un verbo muy ajustado a esa terrible, explosiva y sustanciosa expectoración de la tierra que acabaría cubriendo de cenizas, y conservando en un cajón repentino, las bulliciosas ciudades de Pompeya y Herculano. Pues bien, el curioso y solidario Plinio el Viejo, observando desde Miseno la nube que se elevaba desde el cráter y en respuesta a los mensajes de auxilio recibidos desde la ladera del volcán, cruzó el golfo con sus galeras y desembarcó en Castellammare di Stabia, donde —siempre en la versión de su sobrino— demostró una serenidad olímpica y casi temeraria, propia —desde luego — de la filosofía estoica que siempre había profesado en su vida y en sus escritos. Mientras evacuaba a la población y consolaba a los niños, en medio del tronar del cosmos, sobre un suelo roto y estremecido, bajo una implacable lluvia de ceniza y lapilli, indiferente a su propia supervivencia, mandó preparar el almuerzo en casa de un amigo y, tras comer con ostentosa lentitud, se dio un largo baño en sus aposentos. Manifestaba así su desdén hacia el peligro y su superioridad frente a la gritona e impotente naturaleza que intentaba alterar sus hábitos. Plinio fue el último, pues, en abandonar la ciudad, como los capitanes en un naufragio, pero no le dio tiempo a llegar al embarcadero. Empujando a los últimos rezagados —en medio del estrépito del cosmos, entre nubes tóxicas y sacudidas de tierra, bajo una nutrida lluvia de piedras—, Plinio el Viejo murió al pie de su galera, tras haber salvado muchas vidas,

agotado por el esfuerzo.

La verdad es menos honorable. A sus cincuenta y siete años, Plinio era un hombre gordo —muy gordo— y de salud frágil y, al parecer, murió nada más poner el pie en Castellammare. La historia de la comida ceremoniosa y el largo baño traducen a un lenguaje digno las tentativas de sus sirvientes y amigos para reanimarlo después de que perdiera el conocimiento en la atmósfera espesada por el humo y las cenizas. Plinio no sólo no salvó a nadie, sino que se convirtió en un obstáculo para las operaciones de evacuación, pues él mismo tuvo que ser evacuado, inerte y voluminoso, ya difunto, como si se tratara de una mesa o un arcón.

¿Y por qué estaba Plinio tan gordo y respiraba tan mal? Porque estaba obsesionado con la lectura. Era tan aficionado a los libros que, para no perder el tiempo, leía siempre, en todas partes, sin parar. Todos los pasajes entre dos libros le parecían hasta tal punto tiempo muerto o tiempo perdido que se impuso la supresión de todas las transiciones. La transición más banal es el desplazamiento entre dos puntos. Plinio, como todos, tenía que cambiar a menudo de lugar: ir al Senado o a las termas, visitar al emperador, viajar a la Campania o sencillamente ir al retrete o salir al jardín. Pues bien, para no perder un solo minuto, para no tener que interrumpir la lectura de la obra en curso, se hacía trasladar a todas partes en litera o en silla de manos. Así lo veían pasar los ciudadanos de Roma por las calles de la ciudad: cada vez más gordo, cada vez más jadeante, flotando por encima de sus cabezas, absorto en sus pensamientos. Cuando entró en erupción el Vesubio en el año 79, Plinio el Viejo llevaba quizás treinta años sin poner el pie en el suelo; el primer paso fue ya superior a sus fuerzas y, en el aire enrarecido del Vesubio, alargó la pierna y le reventó el corazón.

No es que mis hijos no saltaran, jugaran y rodaran, como todos, pero lo cierto es que esta historia ejemplar tenía el efecto paradójico de inmovilizarlos en el sofá, desde el que reclamaban otra historia que a su vez aplazaba el momento de salir al campo. Como por una epidemia de hipervínculos, mientras yo los sacaba a empellones a la calle, pasábamos luego a la historia de Petronio, «príncipe de la elegancia», escritor romano contemporáneo de Plinio al que Nerón condenó a muerte y que, obligado a suicidarse, se abría y se cerraba las venas en la bañera para

prolongar su agonía, tomándose —digamos— *su tiempo* frente a los soldados que lo apremiaban, en un gesto, sí, de dignidad frente al tirano, pero también con el propósito de prolongar la obra —escribiendo y escribiendo mientras se desangraba— que había provocado la ira de Nerón. De Petronio —mientras caminábamos ya por un sendero, pues los relatos son también trayectos— pasábamos tal vez a la muerte en 1793 de Jean-Paul Marat, el revolucionario francés asesinado en la bañera, donde —según la imagen consagrada por el famoso cuadro de Jacques-Louis David— estaba escribiendo un artículo contra el rey cuando Charlotte Corday lo apuñaló.

Es fácil defender —no sé— las fresas, los ordenadores y hasta los coches de carreras. Pero ¿los libros?, ¿los relatos? La necesidad de hacer campaña una y otra vez a favor de la lectura —de promover, estimular y colorear las letras— revela una doble angustia. Los lectores —*primera*— sentimos los libros amenazados. Los lectores —*segunda*— nunca encontramos argumentos convincentes a favor de nuestro vicio.

Es verdad que los hombres se han quejado siempre de las inclemencias del tiempo, pero sólo hoy podemos hablar de cambio climático. Es verdad que ya Cicerón se lamentaba de la escasa pasión por la lectura de los jóvenes romanos, pero sólo hoy podemos hablar de un cambio de paradigma. Instrumento de dominio y de liberación, la escritura está en peligro como lugar de construcción y decisión de los destinos humanos. Algunos datos sumarios así lo expresan. Mientras aumenta el número de títulos y las cifras de ventas, disminuye el de lectores efectivos. Mientras se mantiene el analfabetismo real en los países pobres, aumenta el analfabetismo funcional en los países ricos. Mientras se multiplican los medios tecnológicos de registro y archivo de la humanidad, flaquea y agoniza la memoria individual de los humanos. Mientras se multiplican las palabras —tiene razón García Márquez— en todos los formatos, se extinguen las frases largas. Pocos somos capaces ya de recordar un poema, una canción, una cita de memoria; pocos somos capaces de recordar —como un fuego vivo bajo nuestros pies— los acontecimientos más recientes: la caída del muro de Berlín es para las nuevas generaciones tan antigua, tan inexpresiva, tan irrelevante como la caída de Roma; incluso la invasión de Iraq es tan remota y está tan desprovista

de sentido como la conquista de Granada o las Cruzadas. La Historia ha desaparecido en el instantáneo y sucesivo consumo de imágenes muy intensas, muy solubles, que no dejan más rastro que el apetito de una imagen nueva, de una visualidad ininterrumpida: la mirada se ha convertido en una extensión del sistema digestivo.

En estas condiciones, los libros no hace falta ni quemarlos: se descatalogan solos a medida que salen de la imprenta. En estas condiciones, los libros —pobrecitos— no pueden defenderse a sí mismos. En la mitad pobre del mundo son inalcanzables; en la mitad rica se distinguen ya mal de una chocolatina o de un electrodoméstico. Si queremos salvarlos —junto a los elefantes, los glaciares y los niños—, habrá, por tanto, que cuestionarse el modelo en su conjunto. Si queremos salvar a Joyce y a García Lorca —aunque sólo queramos salvar a Joyce y a García Lorca—, tendremos que salvar a los elefantes; si queremos salvar la *Ilíada* y el *Quijote* —aunque sólo queramos salvar la *Ilíada* y el *Quijote* —, tendremos que salvar también los glaciares y a los niños.

Pero ¿por qué salvar los libros? ¿Para qué leer? Es verdad que la lectura enseña, pero también enseña cosas erradas o perjudiciales. La lectura libera, pero también ata a prejuicios y sinsentidos. La lectura entretiene, pero es más entretenido el sexo, la montaña rusa o la televisión. La lectura informa, pero también manipula. La lectura hace pensar, pero ¿quién quiere pensar? La lectura puede cambiar el mundo, pero hoy casi nos conformaríamos con conservarlo. La lectura ayuda a conservar el mundo, pero mucho me temo que no podremos conservarlo sino con las manos y todos juntos. Entonces ¿para qué leer? ¿Para qué narrar?

El crítico y escritor George Steiner sostiene que precisamente en esta indeterminación —anfibia entre el bien y el mal— radica la fuerza de la literatura. Yo diría —lo digo en este libro— que radica más bien en el hecho de que esta indeterminación es *absolutamente determinada*. Es decir, en que esta indeterminación luce una caperuza roja o una barba azul; o se nos presenta «pequeña, peluda, suave, tan blanda por fuera que se diría toda de algodón»; o parece «verde que te quiero verde»; o tiene cincuenta años y es «de complexión recia, seco de carnes, enjuto de rostro, gran madrugador y amigo de la caza»; o ha nacido en un lugar

concreto llamado Macondo.

La vida, decía Kafka, es un enigma del que hemos olvidado la clave. Los libros, al contrario, son claves —llaves— cuyo enigma no hemos localizado todavía. Las grandes novelas, los grandes relatos, los buenos poemas, dan respuesta a preguntas que aún no nos hemos hecho, que todavía no hemos encontrado. La vida es un cuaderno de ejercicios; los vamos haciendo sin saber jamás si hemos dado o no con la solución justa. Frente a ella, los buenos relatos proporcionan siempre soluciones *justas* —preciosísimas— a problemas que luego hay que reconocer y plantear. Sabemos que está ahí la solución, pero no sabemos cuál es ni a qué dilema responde. Sabemos, en todo caso, que se trata de problemas radicales y generales cuya solución es una flor concreta de retama agarrada a la falda del Etna, una niña concreta que quiere tocar el piano y acaba trabajando de cajera en unos almacenes, un pirata concreto con una pata de palo concreta y un loro concreto posado en el hombro; o una concreta mañana de mayo en que un viejo lama concreto llega a la concreta ciudad de Lahore. Cada vez que leemos a Leopardi o a Carson McCullers o a Stevenson o a Kipling nos embarga la certidumbre maravillosa de haber llegado a alguna parte, aunque no sepamos adónde, y de haber resuelto alguna adivinanza, aunque no sepamos cuál.

El enigma de una solución concreta —una flor concreta, una niña concreta, un pirata concreto, un lama concreto— es que no sabemos a qué enigma responde. Por eso, la maravillosa satisfacción, la apaciguadora certidumbre de los buenos libros va acompañada enseguida de una insatisfacción no menos intensa: porque una clave sin enigma es un nuevo enigma cuya solución habrá que buscar en un nuevo libro. De ahí que leer sea tan peligroso; empezar es azaroso, imprevisible, incoercible; terminar es imposible. Hay un cuentecito en el que un sabio oriental trata de concentrar toda la sabiduría humana en una página, luego en una frase, por fin en una palabra; y acaba por sumirse en el silencio e imponer silencio a todo el mundo. Hay escritores que sueñan con escribir *el último libro*, el libro definitivo, el libro después del cual ya no habrá que leer más libros. Y están las religiones llamadas «del Libro», que consideran que la Biblia o el Corán vuelven ociosos o redundantes todos los libros y que, a fuerza de imponer la lectura de un solo libro,

acaban por impedir precisamente la lectura. El monoteísmo, el monobiblismo, es el silencio del mundo antes del big bang de la creación.

La lectura no tiene fin porque se compone de muchos comienzos y sólo podemos comenzar algunos de ellos antes de que nuestra vida termine. No es un proceso, como la reproducción de la vida o la acumulación de riqueza, sino una sucesión, sí, de paradas y comienzos (como el recorrido de un tren o la línea de un autobús). Sólo los niños muy pequeños, los militares y los capitalistas *cuentan los números*. Las cosas finitas, los hombres concretos, son incontables. Por eso no los contamos, sino que los *contamos*. No hacemos cuentas con ellos, sino cuentos. Por eso, al mismo tiempo, la literatura es lo contrario de la tecnología: podemos decir que el ordenador ha suprimido la máquina de escribir, pero no que Coetzee ha suprimido a Balzac o Roberto Bolaño a Dickens. En todos ellos encontramos por igual la emoción alboral de ese nuevo comienzo contenido en el «había una vez» de los relatos: el placer cardinal, el suspense local —localizador— de que haya *algo* en lugar de nada (o de yo mismo); la excitación subracional de que ocurran cosas que no hemos decidido nosotros y que pueden cambiar una vida concreta en un espacio concreto; quizás también nuestra vida y nuestro espacio.

Pero ¿quién puede querer dedicar su vida —un solo minuto de su vida — a acumular soluciones para las que hay que buscar luego un enigma? ¿A encadenar respuestas a las que aún les falta la pregunta? Cualquier ser humano que tenga problemas; es decir, cualquier ser humano digno de ese nombre.

¿Y quién puede querer concentrar su atención —un solo minuto de atención— en un terreno en el que hay innovaciones y descubrimientos pero no *progreso*? Cualquier ser humano que tenga antepasados; es decir, cualquier ser humano digno de ese nombre.

Entonces ¿para qué leer? ¿Para qué narrar? Marcel Proust escribía que, de la misma forma que no percibimos la rotación de la tierra, tampoco percibimos el paso del tiempo, y que las novelas son por eso —y la suya más que ninguna otra— relojes paradójicos que, al acelerar el tiempo, lo introducen allí donde habitualmente no sentimos su movimiento. Se dirá que no tenemos tiempo para la lectura. Pero esto es como decir que no tenemos tiempo para el tiempo; que no tenemos tiempo para la *duración*.

Tenemos tiempo, en cambio, para ignorarlo durante horas, para abolirlo ilusoriamente durante días; para despreciarlo durante toda una vida. Tenemos tiempo para ir a Australia, pero no para llegar hasta la cocina o hasta la casa de enfrente; tenemos tiempo para fotografiar un millón de veces las Pirámides, pero no para levantar en la playa un castillo de arena; tenemos tiempo para dar la vuelta al mundo en una pantalla, pero no para pelar una patata. Tenemos, claro, ese minuto que basta para la destrucción de un mundo, pero ya no los siete días que hacen falta para crear uno. Tenemos tiempo, en fin, para la digestión y para la televisión, pero no para la duración.

Los relatos y los hijos no quitan sino que dan *tiempo*, nos devuelven el tiempo; nos devuelven precisamente el tiempo geológico que necesitan las montañas para formarse, los niños para crecer, la atención para fijar la mirada, las manos para prestar cuidados, la lengua para conservar su riqueza, los cuerpos para conocerse, la inteligencia y la imaginación para interesarse por un objeto o un ser humano concretos. En ese tiempo —que el reloj del relato nos restituye y que es el tiempo propiamente humano— pueden ocurrir cosas terribles. Pero sin ese tiempo, las buenas, las mejores, aquellas de las que dependen la salvación de los elefantes, los niños y los glaciares, son imposibles. El problema hoy no es el desprecio por la realidad sino el desprecio por el relato, la degradación de esa trabajada ficción —aprendizaje del tiempo— desde la que hemos venido juzgando durante los últimos siglos la consistencia real del mundo exterior. Se puede leer y abandonar a los propios hijos; se puede leer y conquistar a sangre y fuego otro país; se puede leer y colaborar en un genocidio. Pero ¿cómo va a impresionarnos la muerte de Aicha y Omar en Siria o en Iraq (¡con esos nombres!) si no nos impresiona la muerte de Jo en *Casa desolada*? ¿Cómo va a afectarnos el dolor de los palestinos si no nos afecta el de los liliputienses? ¿Cómo vamos a interesarnos por el destino de la humanidad si no nos interesamos por el de los unicornios o el de los mulefas?

Evocando ahora —mientras recordaba la primera vez que se las conté a mis hijos— las muertes de Plinio el Viejo y de Petronio, me doy cuenta de hasta qué punto los peligros de la lectura son inseparables de la guerra contra el tiempo, de *la lucha por el tiempo*, la materia prima y última de

nuestras vidas. En la versión heroica de su sobrino, Plinio el Viejo se concedía tiempo —para saborear un vino y darse un baño, sin duda con un libro entre las manos— frente a la naturaleza que expectoraba sus cenizas mortales, y esto como prolongación de las lecturas que había robado al tiempo; y Petronio, de la misma manera, robaba tiempo al tirano —dueño del Tiempo— para prolongar el relato que lo destronaba. En cuanto a mis hijos y yo, que evocábamos en voz alta sus historias, producíamos tiempo, como la araña hilo, para atar con él nuestros cuerpos. El tiempo de los relatos —cuyo opuesto es el tiempo basura de los aeropuertos y el tiempo derretido de las tecnologías— es algo así como el nudo gordiano que el conquistador Alejandro, impaciente y voraz, cortó de un tajo con su espada para no tener que desatarlo.

Hace ocho años, cuando se publicó por primera vez este libro en la hermosísima edición de Caballo de Troya, Lucía tenía catorce años y Juan once. En estos ocho años han pasado muchas cosas —millones de mercancías arrojadas a la basura, catástrofes aéreas, revoluciones fallidas —, pero ha pasado sobre todo *el tiempo*. Cuando volvemos a leer *Kim* o *El corazón es un cazador solitario* o *Casa desolada*, volvemos a encontrar a los mismos personajes con la misma edad y no podemos cambiar su destino; si algo cambia en los libros —y por eso la relectura es fundamental— son los lectores, que se van transformando en el exterior. En estos ocho años han pasado ocho años. Y Juan y Lucía, personajes también de *Leer con niños*, han ido cambiando a su vez en sus afueras; mantienen de alguna manera el carácter que los hace reconocibles y queribles, pero más allá de los aparatosos cambios físicos sufridos (llenos ahora de pelos, de bultos, de espaldas y narices) se han ido deslizando, como por una resbaladiza pendiente de tiempo pulido y aceitado, fuera del espacio de las lecturas en común: fuera sencillamente de casa. No viven ya en mi casa. Me he quedado, por así decirlo, viuda; viuda de mis niños y viuda también de nuestros relatos compartidos. En julio de 2014, Juan y yo, en ausencia ya de Lucía, hicimos la última lectura en voz alta, *A sangre fría*, de Truman Capote, que me pareció tan bueno como la primera vez que lo leí pero mucho menos salvaje, quizás porque Capote abrió una ruta que luego adocenó la televisión (por no hablar de nuestros irreales y truculentos telediarios). Antes de eso, durante ocho años, Lucía, Juan y

yo contábamos las horas con el reloj de los relatos que íbamos leyendo y que nos daban el tiempo que íbamos produciendo y consumiendo. Leímos, por ejemplo, los siete tomos de *En busca del tiempo perdido*, de Marcel Proust, y llorábamos los tres (Lucía con quince años y Juan con doce) en las últimas páginas, cuando el autor describía el precipicio del tiempo que se cerraba sobre sí mismo dejándonos de pronto al margen: el verdadero drama era que se terminaba el libro: el tiempo que el libro mismo nos había entregado. Leímos también, poco después, y esto es pura jactancia, el *Ulises* de Joyce, que yo había leído «por obediencia debida» a los dieciocho años y que tomé con muchas prevenciones, empujado por la adolescencia exigente de Lucía. Fue toda una sorpresa. Salvo Rabelais y las películas de los hermanos Marx, no creo que nada nos haya hecho reír tanto juntos, con tan pocos remordimientos y tanta complicidad como esa grandiosa payasada contraliteraria; pero con la tristeza también de esas últimas páginas en las que Molly Bloom, en su normal, carnal y cronorrágico soliloquio, consuma la *cuenta atrás* (10, 9, 8, 7…) de todas las vidas y todos los libros. El *Ulises* de Joyce, por cierto, al igual que el primer *Ulises*, el de Homero, al igual que todos los grandes relatos, es un relato oral que gana mucho si se lee en voz alta y en compañía.

Ocho años después, soy viuda. En castellano no tenemos ninguna palabra para describir ese estado, y el término «viuda» —cuyo masculino, «viudo», no es en absoluto sinónimo— ciñe más o menos bien esta condición muy convencional en virtud de la cual las mujeres antiguas, volcadas en los cuidados del marido, caían de pronto en un tiempo vacío, sin el metrónomo de los guisos, la plancha y los remiendos. El tiempo de las viudas no es tiempo. Es, como el del aeropuerto y el de las tecnologías, un tiempo sin masa, sin sustancia, sin las montañas de la duración. Sin los cuerpos de la duración. Yo soy viuda. Me he quedado sin mis hijos, los cuerpos que más me han *interesado* y que más he cuidado, y me he quedado sin el tiempo de los relatos, lanzado cuesta abajo hacia la muerte, obligado ahora a escribir, hacer política, follar y beber vino para matar el tiempo o —lo que es lo mismo— para consolarme de mi viudez o viudedad. Soy una viuda literaria. Después de releer con mis hijos en voz alta toda la literatura del mundo, mis lecturas

no tienen sabor, como las comidas en solitario del *fast food*, y carecen, por así decirlo, de mundo o de atmósfera en la que *pesar*. No pesan. Y me hacen pensar, por contraste y con dolorosa nostalgia, en el peso físico de mis propios hijos recostados, a un lado y otro, sobre mis hombros mientras yo empezaba a leer: «Majestuoso, el orondo Buck Mulligan llegó por el hueco de la escalera». Ese «peso físico» es el verdadero objeto de *Leer con niños*.

Ocho años después, en todo caso, hay más motivos que nunca para tratar de establecer algún vínculo improbable entre los libros, los niños y el tiempo, frente a un capitalismo y unas tecnologías cada vez más digestivas. Sin muchas esperanzas, ésa sigue siendo la pretensión de este libro, cuya reedición, por razones obvias relacionadas con mi viudedad, me produce mucha satisfacción. No sé si servirá para algo. De la misma manera que ningún argumento de un ateo sensato podrá jamás persuadir a un fanático religioso para que piense por sí mismo (es decir, con otros hombres), tampoco ningún argumento a favor de la lectura o de los niños podrá jamás persuadir a un *soltero*, disuelto en sus imágenes intensas, para que lea a Stendhal, a Jack London o a Proust. Creo que en un mundo menos injusto habría más gente razonable; y creo que en un mundo más lento la lectura (que es siempre lectura *en común*, incluso entre cuerpos separados) tendría aún una oportunidad. La justicia y la lentitud habrá que defenderlas a la intemperie. Entretanto, por misteriosas razones que tienen que ver con el fracaso parcial de la lógica en los cuerpos concretos, siguen siendo posibles, como en los cuentos, las *conversiones*: bajo el contacto de un beso inesperado —un aburrimiento desarmado, un maestro heroico, un revés movilizador, una madre lectora —, algunas ranas *se convierten* todavía a la conciencia y a la literatura. Por eso, aunque sea en las catacumbas o en minoría, tenemos que seguir pronunciando en voz alta el nombre de la justicia y la libertad: por eso, aunque sea en las catacumbas y en minoría, tenemos que seguir pronunciando en voz alta los títulos de nuestras obras preferidas. Para salvar a los elefantes, los glaciares y los niños —si conseguimos salvar a los elefantes, los glaciares y los niños—, estas palabras y estos libros nos serán indispensables.

INTRODUCCIÓN

Cuando nació Lucía en 1992, vivíamos en El Cairo y la potencia inmensa de esa pequeñez eclipsó y redujo al silencio a una de las ciudades más populosas y más ruidosas del mundo. No porque Lucía fuese muy bonita, que también, sino porque era sobre todo muy gritona. Diminuta, frágil, siempre en huelga de hambre, parecía agarrada a la tierra sólo con los ojos y con la voz. Dormía poco y lloraba mucho, con tanta energía, continuidad y frecuencia que el brutal horizonte acústico del tráfico retrocedía al poso sin relieve de un modesto cuchicheo. Mientras su madre trabajaba fuera de casa, yo trataba en vano de contener su llanto y un día en mi desesperación —el gesto revela el grado de emergencia— decidí leerle a Dante. Con Lucía apoyada en una sola mano, sosteniendo en la otra la bellísima edición homeopática de Ulrico Hoepli, me movía a grandes zancadas por el cuarto, como una balanza equilibrada entre dos pesos minúsculos, mientras desgranaba en voz alta los versos de la *Divina Comedia*. La combinación tuvo un efecto ansiolítico inmediato, para ella y para mí, y pocos minutos después pude seguir leyendo sentado al lado de la cuna, desde donde Lucía me miraba, atontada por mi voz y con un brochazo ya de sueño en las pupilas. A partir de entonces y sin ningún escrúpulo utilicé contra mi hija la más dura de las drogas; en esos primeros seis meses de su vida, en efecto, cada vez que ella rompía a llorar yo me ponía a vociferar a Dante o los poemas de Pessoa —especialmente la «Oda marina» de Álvaro de Campos, que le gustaba mucho—, o el *Canto cósmico* de Cardenal, o también, por una asociación evidente, *Josefina la cantora*, el cuento de Kafka de la ratita chillona. No sé si fue ésta la causa de que Lucía dejase de llorar para ponerse inmediatamente a hablar, antes de cumplir un año, con la misma pasión, energía y continuidad agotadoras; o si es que sencillamente llorar y hablar eran para ella, en su miniatura de cuerpo, la única forma de hacerse notar; lo cierto es que, después de ese chaparrón de palabras

puras recibidas directamente contra el pecho, Lucía es hoy rápida, brillante, superficial, un poco sofista, un poco pagana, bastante descarada, bastante segura, más lingüística que reflexiva, más literaria que escolástica, más persuasiva que constante.

Cuando nació Juan en 1996, vivíamos en Lisboa y la tenue brasa de su corpulencia encendió una luz en la superficie siempre empañada de una de las ciudades más literarias y melancólicas de Europa. Al contrario que Lucía, Juan era grande, redondo, fuerte, un poco glotón y por eso no hubo nunca que hacerlo callar a palabrazos. Objeto de elogios y caricias antes de cualquier intervención sonora, se dormía escuchando la incansable cháchara de su hermana y los libros, precozmente adultos, que le leíamos en voz alta. Abrumado por la locuacidad de Lucía, aprendió al mismo tiempo a hablar y a administrar con cuidado su lenguaje; mecido por esta lectura indirecta, que le permitía un poco de distancia, aprendió a escuchar y pensar antes que a enhebrar palabras. Mientras Lucía patinaba y hacía piruetas encima de las cosas, Juan trataba de atravesarlas con paciencia de zapador; mientras Lucía escribía un trabalenguas sobre un reloj, Juan desmontaba uno con la meticulosidad de un ingeniero. No sé si fue ésta la razón de que Juan mirara mucho con los dedos y tocara mucho con los ojos o si es que sencillamente, hasta tal punto era grande, necesitaba más esconderse que llamar la atención; lo cierto es que, después de esta exposición más oblicua y más lunar al lenguaje, Juan es hoy insistente, inocente, introspectivo, un poco teólogo, un poco orgulloso, bastante tímido, bastante inseguro, más matemático que verboso, más musical que libresco, más obstinado que ingenioso.

Los dos, sin embargo, comparten la pasión por los relatos. Durante sus primeros años, a ambos o por separado, les leíamos en voz alta algunas obras importadas de nuestra propia infancia: *Kasperle*, la imprescindible Beatrix Potter, Ende, Tove Jansson, Roal Dahl, luego Vamba y Sto y *El pequeño Nicolás* y *Guillermo Brown*. Al mismo tiempo, durante los viajes o camino del colegio, en las salas de espera de los médicos o en las siestas frustradas de las vacaciones, yo les contaba una y otra vez todos los mitos griegos, los centrales y los periféricos, o un episodio de la interminable saga de un personaje que había inventado para ellos; o enseguida esas

obras indispensables que hay que conocer desde muy temprano, que no pueden ni adaptarse sin daño ni leerse sin aburrimiento y que, por lo tanto, hay que relatar de viva voz: Heródoto, Homero, el *Quijote*, la Biblia. Después, sin dejar estos otros formatos, instituimos sin darnos cuenta un rito de lectura más exigente; a la hora de la cena, durante el desayuno y también delante del colegio, dentro del coche, quince minutos antes de las ocho, les leía y les leo —y les leeré hasta que se cansen— la mayor parte de los buenos libros que yo leí con más edad y en solitario. Así, durante los últimos cinco años y mientras disfrutaban de otras lecturas con su madre o por su cuenta, hemos leído los tres juntos (cito de memoria y en desorden) todo Stevenson, todo Kipling, *Moonfleet*, Mark Twain, Carroll, Oscar Wilde, Verne, Tolkien, London, *El gran Meaulnes*, *Matar un ruiseño*r, Swift, *Pickwick* y *Casa desolada*, las Brontë, *La escapada* de Faulkner, Truman Capote, Carson McCullers, *El bravo soldado Schweij*, *La conjura de los necios*, Jane Austen, algunos cuentos de Kafka, todo Dostoievski, *El guardián entre el centeno*, Elias Canetti, Italo Calvino, Jorge Amado, Melville, Durrell, Thornton Wilder, Eduardo Mendoza, *El antropólogo inocente*, Evelyn Waugh, Rabelais, Conrad. No me ha guiado ningún propósito pedagógico ni estoy seguro de que gracias a estas lecturas compartidas mis hijos vayan a ser mejores. Si hubiese sido alpinista, habría llevado a mis niños a la montaña; si hubiese sido submarinista, les habría llevado a bucear; si hubiese sido astrónomo, les habría llevado al campo a mirar las estrellas; y tengo casi la certeza de que cualesquiera de estas actividades, practicadas con regularidad y disciplina, habrían tenido un efecto más saludable sobre sus vidas y su carácter. Sé leer y les he leído y, al margen de la influencia que esto tenga en el futuro de mis hijos, puedo confesar con un poco de vergüenza cuánto se ha enriquecido mi presente y cuánto he aprendido gracias a su atención: he recuperado obras que ya no habría tenido tiempo de releer, he revisado mi propio canon literario, he descubierto la importancia de la comida en *Pickwick*, he reparado en detalles fascinantes en *Los hermanos Karamazov*, he aprendido cuánto ha envejecido el «moderno» Turguéniev y cuán fresco se conserva su reaccionario y panfletario rival Dostoievski, he comprendido que la diferencia entre la obra de Austen y la de Dickens —separadas por tan pocos años— hay que

buscarla en el capítulo sobre la «acumulación originaria» de *El capital* de Marx. Pero sobre todo he disfrutado tanto, he aguardado con tanta emoción y tanto alivio la hora de la cena, me he reído tanto, he llorado tanto, he pensado tanto, me he sentido tan unido a Juan y a Lucía que creo que podré perdonarme el que, a cambio de todo este placer común, ellos se vuelvan un poco más inteligentes.

En su obra *El cortesano*, si no recuerdo mal, Baltasar de Castiglione censuraba, como gravísima infracción a los buenos modales, la incorrección de hablar en público de los propios hijos y de los propios sueños. Que no se inquiete el lector: en estas páginas me ocupo más bien de niños muertos y de pesadillas comunes y de su relación con los libros —con los relatos— en una sociedad «soltera» en la que matar a los niños es más fácil y más tentador que educarlos, en la que Barba Azul campa a sus anchas en Iraq, Palestina y Colombia, en la que el Minotauro está suelto, tiene mucho dinero y muchas armas, en la que Abraham no admite que le cambien su bebé por un cordero, en la que la Bruja y el Ogro anuncian por televisión su próximo holocausto, en la que el Dragón de san Jorge expulsa uranio entre las fauces, cotiza en Bolsa y seca los cauces de los ríos y en la que el olvido, en fin, ha vencido a Ulises camino de Ítaca, dejándolo atrapado en el pasillo de un supermercado. Hay que llamar a las cosas por su nombre, porque es la única forma de que acudan a nuestra llamada; y esa sociedad no se llama Occidente ni Progreso ni Modernidad; se llama *capitalismo*. Este libro, que trata de libros y de niños, trata en realidad de ese peligro, más acuciante que nunca, y de la necesidad de conservar algunas cosas banales que no vemos o que despreciamos o que incluso combatimos porque nos sentimos ilusoriamente tan ligeros que arremetemos contra todo lo que tiene peso. ¿A qué me refiero? ¿Cómo decirlo? Si tuviese que explicárselo a Juan y Lucía en pocas palabras, lo haría de nuevo con un cuento.

Había una vez hace muchos años, en el norte de Grembolia, junto a la frontera de Tartaria, un terrible dragón de cola de anzuelo y doble cresta de acero. Los aldeanos gremboles de la zona vivían en un estado de permanente congoja; sin haber matado todavía a nadie, en sus andanzas a lo largo del confín el monstruo no podía evitar chamuscar las copas de los árboles con su aliento de fuego ni pisotear las espigas del trigo en

sazón ni derribar a veces de un coletazo un establo o un granero. Por las noches su inhumano relincho volaba con respiración de trueno y tumbaba las vallas; los niños se despertaban con fiebre, las vacas daban sólo leche agria y el agua de los ríos bajaba densa y oscura de las montañas.

No pudiendo soportar más esta situación, los campesinos gremboles mandaron una delegación al Emperador. El Emperador tomó inmediatamente una decisión inspirada en las mejores tradiciones. Ofreció la mano de su bellísima hija Melindra al caballero que fuese capaz de poner fin a aquella amenaza. Desde los cuatro rincones del reino, unos por ambición, otros por sentido del honor, en solitario o en nutridas mesnadas, sobre gualdrapas doradas o a lomo desnudo, cientos de guerreros, caballeros y soldados de fortuna se pusieron en camino. Y a medida que llegaban hasta la guarida de la bestia iban sucumbiendo. De nada les servían la fuerza, la pericia ni las armas. No es que el dragón pusiese mucho empeño en matarlos; se limitaba a cambiar de vez en cuando de postura o a sacudir la cabeza. Los hombres sucumbían más bien a su presencia y a la atmósfera que lo rodeaba. Morían extenuados de lanzar vanas flechas y asestar mandobles inútiles; asfixiados por la proximidad ardiente de la bestia, siempre envuelta en una nube de vapor; aplastados o quebrados contra su coraza de escamas.

Poco a poco Grembolia fue perdiendo sus mejores hombres. Sin apenas gente de armas en el reino, hubo que suprimir los torneos y disolver el ejército. Y Melindra encerró en un cofre sus sueños de amor.

Entonces un joven sastrecillo grembol, pobre y valeroso, acudió con su acerico de alfileres, invocó el nombre de su novia, y sucumbió también.

Lo mismo le pasó a Pao-Li, que había leído los cuentos de Grimm.

Y fracasaron Carlitos y Javier y Fernando y un tal Eduardo y una tal Apolinaria, que confiaba mucho en su belleza.

El Emperador se declaró finalmente vencido y prohibió a sus súbditos acercarse a más de dos parasangas del dragón.

Pero la bestia no había salido indemne de tantos y tan insistentes asaltos. Arrastraba su cuerpo, erizado de picas y saetas, apoyándose en las montañas, liberando un torrente de sangre entre las patas, elevando en el aire la aparatosa humareda negra de un fuego cada vez más débil.

Estaba malherido. Y un buen día, de pronto, al amanecer, la tierra tembló en toda Grembolia: el dragón se había desplomado.

De norte a sur, de este a oeste, todo el pueblo grembol estaba celebrando la victoria con música y guirnaldas cuando un alarido salvaje interrumpió la fiesta. La noticia llegó a todas partes apenas un instante antes que los males que anunciaba: los tártaros, sólo retenidos hasta entonces por la presencia del dragón, habían cruzado en masa la frontera y habían invadido, matando, violando y destruyendo, los cuatro rincones del país.

Y no había nadie para ofrecerles resistencia.

Un relato, lo he dicho muchas veces, es una especie de ganzúa capaz de abrir puertas diferentes, pero si tuviese que interpretar ahora este cuento que he inventado sobre la marcha, lo haría de este modo: durante años los hombres justos, los hombres normales, descontentos del orden de las cosas, sublevados contra tanto sufrimiento, han creído que el enemigo era la familia, la escuela, la universidad o el Estado, que chamuscaban sus campos y alimentaban mal a sus vacas, sin percatarse de que en realidad les estaban protegiendo de los tártaros; es decir, del capitalismo. Éste es un poco el proceso en virtud del cual, incluso o sobre todo desde la izquierda, los hombres justos, los hombres normales, han dejado hoy el campo abierto, sin darse cuenta, a ese gran tsunami estructural que llamamos «globalización».

Este ensayo, en el que he incluido también cinco relatos —porque no sé dibujar— para ilustrar literariamente sus reflexiones, trata de libros y de niños y de los tártaros que amenazan, hoy más que nunca, su existencia.

I

LA GUERRA CONTRA LOS LÍMITES: EL SÍNDROME DE JERJES

LUCÍA: Oye, papá, Bush y Aznar, ¿alguna vez fueron niños? No me lo puedo imaginar.

PADRE: Supongo que sí.

LUCÍA: Ah, ya lo entiendo, es que hay personas que, cuando llegan a cierta edad, *dejan de haber sido* niños.

Una niña ante los bombardeos
de Bagdad, abril de 2003

Un relato es ante todo un instrumento de medición y, si se me apura, *un instrumento de precisión*. El mundo es infinito, inabarcable, fluido, sin comienzos ni finales, ilimitado, incalculable, y llega de pronto Rabelais y lo hace enorme; y llega entonces Münchausen y lo hace muy grande. Exagerar es rebajar las cosas *muy arriba*: la exageración del pescador en el café, con los brazos abiertos en compás, reduce lo inconmensurable a lo estrictamente *inmenso*. Exagerar es medir, con exactitud matemática, por encima de la verdad y por debajo de la emoción, que es mucho más verdadera. Lo Grande pone límites a lo Infinito y todos nuestros placeres proceden, de un modo o de otro, de esa *limitación*. Si amamos las cosas grandes, si las queremos más grandes, si lo grande tantas veces nos mueve a admiración o a risa es porque lo grande es siempre más pequeño que el Todo; si amamos las cosas pequeñas, si a menudo las queremos más pequeñas, si lo pequeño tantas veces nos inspira hilaridad o ternura es porque lo pequeño es más grande que la Nada: «¡Qué pequeño es este gigante!», «¡Qué grande es este enano!». Al gigante lo comparamos con lo

Inconmensurable y por eso nos amenaza; al enano lo comparamos con lo Invisible y por eso nos agrada. Y cuando comparamos a los gigantes con los enanos, sentimos la maravillosa *desigualdad*, como la de las notas musicales o la de los colores, de un mundo completo, felizmente limitado al mismo tiempo por arriba y por abajo. Después de todo y cada uno a su manera, el gigante y el enano *se han salvado por los pelos*, en los extremos de toda escala humana, de perder el cuerpo (y sólo cuando comparamos al gigante o al enano con *nosotros* —la peor plataforma de observación— el gigante da miedo y el enano da pena).

Re-latar es volver a decir; volver a decir es re-petir y repetir es volver a pedir o volver a llamar. El hombre necesita volver a decir las cosas, volver a llamarlas, para que comparezcan. El hombre es el único animal que no sólo llama a las cosas (por su nombre), sino que además tiene que llamarlas *dos veces* para que se presenten. Al contrario de lo que creía Spinoza, sólo el concepto de perro ladra, sólo el perro de Baskerville tiene patas, sólo el perro de Ulises mueve el rabo. La apariencia es re-aparición. La presencia es re-presentación. El mundo es impreciso, interminable, oscuramente borroso y hay que re-petirlo para poder medirlo. Sólo la segunda vez que lo llamamos deja de ser un fantasma (una «aparición») para ser un orden (una «apariencia»).

Empezamos de niños por los números, los colores, las partes del cuerpo, los objetos y los tamaños (tamaño —*tam magnus*— tan grande). *Caperucita Roja*, lo he dicho otras veces, es sobre todo una lista de la compra y un tratado de anatomía. La *Ilíada* es, sobre todo, un catálogo de barcos y de armas. *Los viajes de Gulliver*, por su parte, constituyen el mejor capítulo de *Barrio Sésamo*. Y si leyésemos a un niño *En busca del tiempo perdido*, descubriría al menos la redondez de las magdalenas y el desnivel de las losas; y correría sin duda a mojar un bollo en leche o a jugar en la calle a la rayuela.

Mucho más que el avión o el coche, que se deslizan solos con un ronroneo uniforme, el tren —o la destartalada diligencia de antaño— invitan a producir relatos. Como los antiguos telares en los que, como nos dice Benjamin, las mujeres tejían al mismo tiempo telas y textos, o como el fuego crepitante frente al cual las ancianas desplumaban pollos o tricotaban un jersey mientras narraban una leyenda, el traqueteo regular

pero penoso de las ruedas en los raíles, que parece depender de la propia voluntad, impone la escapatoria replicante de un orden en alta voz, de una imaginación declamada. Al contrario que el avión o el coche, el tren y el telar y el carro y el fuego *trabajan* y el ritmo sonoro del esfuerzo, mecánico y confuso, exige la imitación compensatoria, escandida por el propio ritmo del que nos aliviamos, de un chisme o un cuento o una narración. El relato mana libre, como un escape de agua o una pérdida de aceite, al hilo y en contra de la producción forzosa.

En un trenecito tunecino, camino de La Marsa, como mil veces antes en otro portugués, un padre cuenta a sus hijos, de seis y nueve años respectivamente, los preparativos de Jerjes, rey de Persia, para la invasión de Grecia. Como si el relato, en efecto, mantuviera en marcha el tren y como si ellos fueran los capataces de una galera o de una cadena de fabricación, los niños no admiten ningún alto ni la menor distracción: «Sigue», saltan, se enrabietan y hostigan al narrador. «Sigue», «Sigue», exigen cuando se interrumpe el relato y «Sigue», exigen también, sin distinguir ya bien y aunque la voz continúe desgranando la narración, cada vez que el tren se detiene un instante en una estación. «Cuenta un cuento», «Sigue» y «Cuéntalo otra vez» son los imperativos de un trayecto en el que no puede haber paradas hasta el destino final y en el que éste debe ser sólo el principio de un nuevo viaje.

En realidad Jerjes estaba también repitiendo la desgraciada aventura de su padre Darío, como re-vancha y re-paración de esa tentativa que en el año 490 a.C. acabó en la mítica llanura de Maratón, yunque de los persas, gloria de los atenienses, recordada sobre todo por el mensajero anónimo que llevó a Atenas la noticia de la inesperada victoria y luego murió agotado por el esfuerzo. Hoy recordamos no la victoria sino la carrera, en una repetición material, secuestro del significado por el signo y desplazamiento de la guerra a sus señales, en la que el corredor se esfuerza durante cuarenta y dos kilómetros para transmitir su propia victoria *en la línea de meta* o, derrotado, llegar al final sin nada que comunicar. La maratón olímpica, con toda su belleza, no es, en efecto, sino *la batalla de los mensajeros* que luchan unos contra otros *para anunciarse a sí mismos*, una buena metáfora de la autofinalidad de la victoria en un mundo —el nuestro— en el que la derrota, al otro

extremo, se descalifica también a sí misma.

Jerjes quiso repetir e invertir, estructura al mismo tiempo de la venganza y del edipo, el gesto malogrado de su padre, a despecho de los consejos y los augurios que hubieran debido disuadirlo. El primer gesto, si se quiere, es *historia*, su repetición es ya *relato* y por eso los libros de Heródoto combinan a partes iguales la historia y el relato; es decir, la descripción de los acontecimientos y de sus causas y, al mismo tiempo, esa ceguera individual frente a la historia que los griegos llamaban *destino*. Los relatos de Heródoto están llenos de detalles delirantes, de precisiones fantasiosas, de episodios —literalmente «carreteras secundarias»— del todo novelescos. Algunos de ellos tienen que ver con las cifras, que son los límites mentales mediante los cuales nos representamos lo ilimitado. Jerjes el loco, el tirano, el impío, el desmedido, el descomunal, reunió —nos dice Heródoto— un ejército de tres millones de soldados. Jerjes el destemplado, el desaforado, el intempestivo, mandó colocar setecientas cincuenta naves, casco contra casco, sobre las aguas del Helesponto, a modo de puente, para que sus tropas, durante siete días y siete noches —un seísmo de bestias, carros y hombres—, cruzaran de eso que llamamos arbitrariamente Asia a eso que llamamos arbitrariamente Europa. Es verdad que mediante estas cifras Heródoto pretendía iluminar la desproporción de fuerzas entre los contendientes y, en consecuencia, el superior valor de los griegos, pero también nos permite así imaginar la voluntad autista, el delirio de omnipotencia, la neurosis sacrílega del rey persa. Incluso hoy, acostumbrados a numerar fuera de la mente las sumas imposibles de las riquezas y los cadáveres, tres millones sigue siendo una cifra casi hilarante, de tan excesiva como resulta. Una niña de nueve años quizás tiene ya números en la cabeza para ese disparate y ve en su cabeza tres unidades salvajes, como tres gavillas, una sobre otra, de incontables espigas; para un niño de seis, en cambio, tres millones es casi tanto, es una cifra casi tan monstruosa, casi tan inconmensurable como… cien y haría falta añadir uno (3.000.001) para reducir esa cantidad a una imagen manejable. Para un griego de la época de Heródoto tres millones era sobre todo una forma de medir lo *apeiron*, de percibir físicamente los límites humanos frente a lo ilimitado, la experiencia mental del

cataclismo retumbante, del alud que no cesa, de la catarata incesante, de la tormenta de arena, de la lluvia de chispas, del bombardeo abrumador en medio del cual, tanto nos supera y hasta tal punto nos amenaza, no podemos dejar de reír (y casi deseamos que caigan más agua, más arena, más bombas): *tres millones*, en definitiva, es sólo una expresión numérica de eso que Kant llama el sentimiento de *lo sublime*. Hagamos cuentas: la Atenas clásica censaba unos veinte mil habitantes en el año 490; las cuatro ciudades más grandes de China, en el mismo período, llegaban a cien mil; en 1519 Tenochtitlan, la capital de los aztecas, tenía ochenta mil y en esa misma fecha Granada y Lisboa, las más pobladas de la península, superaban quizás los setenta mil. En el período de máximo esplendor, bajo la dinastía de los Antoninos (siglo II d.C.), la incomparable Roma —gigante sin rival, vértigo imperial— llegó a reunir a un millón de personas. Lo que pretendía Jerjes, pues, era trasladar tres veces la Roma de los Antoninos, tres ciudades de Roma, desde eso que arbitrariamente llamamos Asia hasta eso que arbitrariamente llamamos Europa; o desplazar ciento cincuenta veces la ciudad de Atenas, ciento cincuenta ciudades como Atenas, *contra Atenas*, a través de una pasarela de penteconteros y trirremes, por encima del mar, cosiendo el desgarrón de los continentes, entre el Mediterráneo y el mar Negro.

La idea que Jerjes se hacía del mundo y de sí mismo no sólo se expresa a través de estas cifras pluviales. La primera vez que el rey persa quiso trasladar su ejército al otro lado, una tempestad desbarató la pasarela y hundió una decena de barcos, matando además a algunos de *sus* hombres, lo que provocó la reacción furibunda del monarca, el gesto por el que todos, sin saber nada de Heródoto ni de las guerras médicas ni del Imperio persa, recordamos la vesania de Jerjes, una especie de *arquetipo* legendario desprendido de su cólera como ilustración del despotismo oriental: Jerjes, en efecto, contrariado por la pérdida de parte de su flota, ordenó azotar al mar y arrojar entre sus aguas un par de grilletes. Durante veinticuatro horas, una barca recorrió arriba y abajo el Helesponto mientras el propio rey lanzaba su látigo trescientas veces contra las olas, a derecha e izquierda, en un acto de justicia que era, al mismo tiempo, una represalia y una advertencia: «¡Maldita corriente! Tu amo te inflige este castigo porque, pese a no haber sufrido agravio alguno

por su parte, lo has agraviado. A fe que, tanto si quieres como si no, el rey Jerjes pasará sobre ti». Y así la segunda vez, aprendida la lección, el mar los dejó pasar.

Jerjes había reunido soldados de todos los rincones de su vastísimo imperio y cada uno de ellos llegó al Helesponto con las ropas y armas propias de su país: los persas, medos y cisios provistos de tiaras, escudos de mimbre y túnicas coloridas; los hircanos con sus grandes arcos y sus puñales; los asirios coronados de bronce y armados de pesadas mazas; los bactrios y los arios con sus mitras y sus arcos de caña; los sacas con turbantes en punta y hachas cortantes; los indios vestidos de algodón y alzando puntas de hierro; los partos, los sogdos, los corasmios, los gandarios y los dadicas con sus lanzas cortas; los caspios con pellizas y alfanjes; los sarangas con ropas teñidas y botas altas; los pacties, los utios, los micos y los paricanios con sus características pieles y sus anchos cuchillos; los árabes envueltos en sus amplios mantos, esgrimiendo largos arcos de curvatura inversa; los etíopes, cubiertos con pieles de panteras y embadurnados de yeso y minio; los libios ceñidos de cuero; los paflagonios con sus cascos trenzados y sus venablos aguzados al fuego; los ligures, los matienos, los mariandinos, los sirios, los frigios, los armenios, los lidios, los misios; los tracios con sus pellizas de zorro y sus botas de ciervo; los pisidios con sus dos jabalinas, sus yelmos cornudos y sus piernas vendadas de púrpura; los milias y moscos con sus cimeras de madera y sus lanzas de muchas puntas; los tibarenos, los macrones, los mosinecos, los mares, los colcos, los alarodios, los saspires; los cilicios y los lasonios, ocultos tras sus adargas de cuero crudo, arrastrando sus túnicas de lana y armados con dos venablos y una daga. Allí también se reunieron animales de todos los puntos de la tierra, bestias de guerra y animales de granja: gamuzas, mulas, caballos, toros, cerdos, corderos, perros, bueyes, zorros, elefantes y camellos. Hay que imaginárselo bien. Era literalmente una ciudad lo que Jerjes quería trasladar a Europa, no sólo armas y carros y animales sino también tiendas, vajillas, trípodes, ropas, esclavos, sacerdotes, mujeres, todo lo necesario para la supervivencia e incluso el bienestar de la tropa. Hay que imaginarse este tropel de pies, patas y ruedas pasando —pasa y pasa— de barco en barco durante siete días y siete noches, ciento sesenta y ocho horas sin

interrupción, los egipcios con sus escudos, los etíopes con sus lanzas, los frigios con sus espadas, los lidios con sus turbantes, los asirios con sus cabezas de bronce, bajo la luz del sol y bajo el claro de luna, haciendo crujir y trepidar y oscilar —como traquetea el tren tunecino camino de La Marsa— las pesadas naves de remos, bajo la lluvia repentina que golpeaba las cimeras y los yelmos, los caballos que piafaban y las gallinas que alborotaban y los perros que ladraban, pasa y pasa durante diez mil ochenta minutos, percutir de cascos, balidos, gritos, canciones, un desfile regio, marcial, imponente, desmoronado enseguida en una patulea en desorden de criados con fardos, cocineros con marmitas, palafreneros con monturas, escuderos con panoplias, rabadanes con corderos, pasa y pasa sin parar sobre la madera quejumbrosa, un retumbar, un repiquetear, un aletear, un rechinar, dejando sobre la cubierta un rastro de orines, boñigas y barro.

Hay que imaginar después el movimiento de esta ciudad longitudinal, de esta triple Roma en marcha, de estas ciento cincuenta Atenas sucesivas, por entre valles y montes, ante el asombro de un campesino o un cazador que asomaban un instante la cabeza detrás de una roca y corrían luego espantados a sus aldeas. Primero marchaba la caballería persa, los diez mil famosos guerreros conocidos como los Inmortales, coronados de oro; a continuación un primer grupo de infantería de quince naciones, negros, cetrinos y blancos; después iban los dos mil lanceros y jinetes de la guardia real, ricamente ataviados; les seguían los diez caballos sagrados, llamados neseos, de gran alzada y lujosamente enjaezados; a continuación iba el carro consagrado al dios Ahuramazda tirado por ocho corceles blancos; después marchaba Jerjes mismo con sus esclavos y sus pesadas tiendas; después otros mil lanceros y otros mil jinetes persas y nuevas falanges de quince naciones distintas, negros, cetrinos y blancos; después iba la cuadrilla de escribas, traductores y sacerdotes; después los carros de intendencia seguidos por un corral cacareante de aves; después los arrieros con las mulas, las vacas y los corderos; después las concubinas en sus carretas rebosantes de telas y de mejunjes; después los carpinteros, los herreros, los orfebres, los curtidores, los tañedores de lira; después los enfermos en parihuelas y carretas tiradas por acémilas; después los caballos de refresco y las

bestias de recambio; después, siempre los últimos, rezagados por el peso de sus cargas y la lentitud de su naturaleza, marchaban los camellos. Pero detrás de los camellos iban todavía… los leones. Porque en el año 490 a.C., en los montes de Tracia, había leones, como los había un poco por toda la ribera mediterránea, y los leones tracios, que nunca habían visto y nunca habían comido camellos, seguían con cautela —nos cuenta Heródoto— a esos animales montañosos y peludos, torpes y absurdamente altivos, que se exponían con tanta facilidad a sus zarpazos. Dudaban si atacarlos o no, desconfiando un poco del sabor y la salubridad de su carne. ¿Sabrían bien los camellos? ¿Les gustarían? ¿Les sentarían bien? Tras algunos escarceos y vacilaciones, un león pionero, vanguardia de su raza, se decidió, derribó un camello, lo desgarró y empezó a comérselo. Dio su visto bueno y una jauría de leones se arrojó sobre la presa. Desde entonces decenas de leones siguieron al ejército de Jerjes a lo largo de la Tracia, atacando y devorando al último camello de la caravana, despensa móvil casi inagotable, y el paso de la Persia invasora fue dejando así en los caminos de Grecia un reguero de cadáveres de camellos descuartizados.

Los leones prosopopéyicos de Heródoto son apenas un detalle ingenuo y excrecente de la narración, pero fijan desde atrás la imagen de este ejército infinito que progresa arrollador hacia la ciudad de Atenas; ofrecen también, como en el ángulo de un gran fresco, la escena de un duelo periférico y desigual, acontecimiento puro desprovisto de intención, que limita y erosiona la sucesión potencialmente ilimitada de la caravana. Los leones no significan nada: «memorizan» por nosotros, e iluminan, el orden de conjunto, que sin ellos imaginaríamos peor. Pero al mismo tiempo, esos leones que contemplan desde detrás de un árbol el paso del ejército de Jerjes, con su abigarrada variedad de formas y colores, y se asombran de un modo muy humano ante esos animales desconocidos y siguen a la caravana, incorporándose a la misma sin formar parte de ella, siempre en el borde, siempre intrusos y sin embargo dentro de la fila, como su paradójico extremo natural, esos leones asombrados, digo, se parecen mucho a los lectores de Heródoto (y al propio historiador, fascinado y cauteloso, que persigue, clasifica y devora lo desconocido). Puede decirse, pues, que detrás de la infantería, la

caballería, la guardia personal del rey, los arrieros y sus animales, las prostitutas y sus carretas, los carpinteros, los cocineros y los camellos, al final de la caravana, dentro y fuera, asombrados y voraces, van los lectores de Heródoto (y el propio Heródoto, pionero de su raza, capturando y anotando todas estas cosas nunca vistas). Por encima o por debajo, inseparable en todo caso de las investigaciones y las lecciones, de los chovinismos y las moralejas, los lectores de Heródoto, como los leones de Tracia, como los niños en el tren tunecino que sigue avanzando hacia La Marsa, perciben ante todo, antes de nada, la fabulosa variedad y concreción del mundo. El orden en caravana del ejército de Jerjes es también, de algún modo, el orden de (re)presentación del relato antiguo —el esqueleto, por así decirlo, del universo mismo—; el paso de la Ciudad moviente, con su férrea y al mismo tiempo arbitraria disposición interna, por los montes de Tracia, ante los ojos pasmados del campesino y del león, reproduce la pasión catalogadora del lector-autor. Heródoto, que funda en Occidente la disciplina de la Historia, prolonga al mismo tiempo una mirada que es muy griega y muy humana, muy antigua y muy moderna, aunque quizás no ya posmoderna. De Aristóteles a Claudio Eliano, de Plinio el Viejo a Isidoro de Sevilla, pasando por las más o menos fabulosas hagiografías de Alejandro Magno (la del Pseudo Calístenes, Arriano o Quinto Curcio), la primera filosofía, la primera historiografía, la primera ciencia física y natural, pueden leerse también como *Caperucita Roja*; como —es decir— un catálogo de vivientes, una lista de maravillas, un inventario de tangibles, un registro de sustancias y accidentes. Antes que *cómo* o *por qué* y en la misma dirección que *La historia de los animales*, la *Historia natural* o las *Etimologías*, el relato de Jerjes está respondiendo a la pregunta más básica y a la más necesaria, aquella cuyo solo planteamiento justifica ya la presencia del mundo y nuestro penar y trabajar en él: *qué hay ahí*. «Había una vez un rey que reunió un gran ejército.» *Hay*, el verbo pespunte de los cuentos, es el verbo que demuestra que no estamos solos en el espacio y que fuera de nuestra voluntad y de nuestras ideas, al margen de y a veces contra ellas, los límites existen y se llaman león, camello, tienda, montaña, mar, y su independencia es insobornable. *Ahí*, el deíctico por excelencia, es el lugar donde no estamos nosotros, que nosotros no podemos *llenar*, y donde el

león, el camello, la tienda, la montaña, el mar, no pueden deducirse de nuestra existencia. *Hay* y *ahí* pueden ser destruidos, pero nunca absorbidos en el sujeto que los destruye.

El niño de seis años ve sobre todo esta experiencia de los límites y se queda fascinado ante el desfile de pueblos y bestias del ejército persa, rematado por el atónito león que *estudia* cautelosamente al camello antes de comérselo. La niña de nueve años columbra ya la relación entre los límites en el espacio y la historia *ejemplarizante* que, en este relato y en el conjunto de su obra, nos cuenta una y otra vez Heródoto. Ejemplarizante, sí, porque todos los buenos relatos lo son, en un sentido más descriptivo que moral; después de todo, *ese* camello es un *ejemplar* de la especie de los camellos como el único e irrepetible Jerjes, por su parte, es un *ejemplar* de la clase *de los que no (re)conocen ningún límite*.

—Pero Jerjes no ganó la guerra, ¿verdad? —pregunta inquieta la niña, consciente ya de que los acontecimientos suceden en dos sitios distintos al mismo tiempo: un orden que llamamos Cuento y un desorden que llamamos pomposa y fraudulentamente Realidad. Dos dimensiones, por cierto, cuya misteriosísima relación sigue siendo indescifrable para los adultos.

Heródoto trenzó las dos en su obra, sin que a veces puedan distinguirse bien sus hilos. Es considerado entre nosotros el padre de la Historia porque no trabajaba al servicio de una corte y porque, al contrario de lo que sucede con los *logoi*, sus antecesores inmediatos, sus fantásticos anecdotarios se proponen expresamente explicar un mundo común —compartido por bárbaros y griegos— al margen de los dioses y a partir de ese principio que, seis siglos más tarde, el griego Luciano postularía como horizonte ideal del historiador, el cual debe ser —decía— *xenos kai apolis*, extranjero y sin patria. Con Heródoto nace la objetividad; es decir, el logro de un fracaso irrenunciable, la funesta maldición de una victoria que descubre y multiplica sin interrupción, como los hachazos del aprendiz de brujo, la subjetividad derrotada. Heródoto, fascinado tan a menudo por los bárbaros, era sin embargo un patriota.

—¿De dónde era Jerjes? —pregunta el padre.

—Persa —responde la niña.

—¿Y Heródoto?

—Griego.

—¿Y quién nos cuenta la historia?

—¿Quieres decir que Heródoto es un mentiroso? —pregunta a su vez la niña tras un instante de infantilísima seriedad.

—No —responde el padre—. Quiero decir que incluso para decir la verdad (o para que se escuche) es necesario vencer; y quiero decir, al mismo tiempo, que es difícil vencer con ayuda sólo de la verdad. Es muy peligroso creer que la justicia triunfa siempre, como nos proponen las malas películas de Hollywood, porque al final acabamos creyendo, al revés, que el triunfo mismo, por cualesquiera medios, es la prueba misma de la justicia. Sin duda los griegos vencieron a los persas, tal y como nos relata Heródoto, aunque tal vez no por las razones que el viejo historiador enumera. En todo caso, su importancia no reside en el análisis que hace de los acontecimientos; reside más bien en su modo de presentarlos. Heródoto es el primer occidental (quizás el primer cronista del mundo) que asocia la victoria a la justicia; que concibe la victoria, en condiciones de desigualdad de fuerzas, como el resultado directo de la mayor justicia de los griegos o de la mayor injusticia de los persas, y esto con independencia de su nacionalidad.

Con Heródoto, en efecto, no nace sólo la objetividad (y su explotación subjetiva); nace también la narratividad, y con ella la propaganda de guerra. Antes de él, la *Ilíada* se preocupa sólo de las «hazañas» de los héroes, con independencia de su bando, y la victoria de los griegos sobre los troyanos, cifra de la muy humana teomaquia de los dioses en el Olimpo, se justifica a sí misma como un acontecimiento puro: Aquiles no es más justo que Héctor y en Ulises admiramos la *metis* de su añagaza y no la *diké* de sus motivos. Lo mismo vale para la Biblia, formidable saga de un Dios caprichoso que prevarica, roba y asesina a favor del pueblo por él elegido, sin reparar en medios a la hora de asegurarle el triunfo; sólo retrospectivamente, bajo el imperio del esquema herodotiano y hollywoodiense, la victoria de David sobre Goliat nos aparece de forma errónea y natural como la victoria del débil sobre el fuerte cuando lo que describe en realidad —al revés— es la victoria de la fuerza tecnológica sobre la debilidad bruta, supremacía que hoy se prolonga, en la misma región del planeta, en la desigual batalla entre los aviones israelíes y los

cuerpos palestinos. Dicho sea de paso, la original brutalidad de este episodio bíblico, con su sorprendente y hasta hilarante infracción de las reglas, nos es brillantemente devuelta por el cinematográfico Indiana Jones en esa famosa escena en la que Harrison Ford descarga su pistola sobre el gigante árabe que lo desafía a un combate cuerpo a cuerpo; es, por así decirlo, el *gag* de David, el gesto inesperado mediante el cual se invierte de un solo golpe la desproporción de las fuerzas y cuyo colofón es Hiroshima, esa gran explosión de risa que sigue al hecho de que la debilidad de un solo hombre —de un solo dedo— derribe en un instante la suma cero de doscientos mil hombres. Ese gesto inesperado se llama tecnología de guerra, concentrado de *logos* y de *metis* humanas, que ha acabado por imponer, a fuerza de declarar inofensivo el cuerpo, el *contra-gag* —infracción adventicia de las nuevas reglas— del atentado suicida. Desde nuestra moral, el *gag* bíblico de Indiana Jones es atroz; pero desde Hollywood, perversión ideológica de Heródoto, se vuelve moral; héroe puramente homérico, su gesto se inscribe en una Narración que lo vuelve además justo; como el coronel Thibet al mando del *Enola Gay*, Indiana Jones está haciendo un buen uso general de la infracción puntual, que de esa manera queda justificada.

Algo de esto encontramos ya en el episodio de Jerjes. Todavía insuficientemente historiador, lo que inventa Heródoto y manipula Hollywood es, por así decirlo, la estructura del Relato occidental, un marco de decisión axiológica que dirime el derecho del héroe a la victoria, al margen de los dioses que lo apoyan y de las armas que lo sostienen, y que reordena la oposición victoria/derrota contra el fondo de un litigio moral. El hecho de que todos los progresos hayan servido siempre también para conservar y prolongar los males no debe llevarnos a desdeñar esta transformación. A partir de Heródoto, los vencedores están obligados a relatar —y no simplemente registrar— sus victorias. Incluso Dios tiene que ser justo, y no sólo omnipotente. En un mundo en el que los fuertes siguen venciendo a los débiles y casi siempre la injusticia doblega a la justicia, el peligro del relato es grande, toda vez que el triunfo se presenta, bajo un fraude ideológico por acumulación de imágenes, como un automatismo calvinista, floración espontánea del máximo bien, y no ya —según el modelo de la *Ilíada* y la Biblia— como

el prorrumpir pleno de una hazaña vistosa o de la voluntad caprichosa de Yahvé. Pero en un mundo en el que la fuerza sigue venciendo a la debilidad con independencia de sus méritos políticos o morales y en el que la injusticia se impone a la justicia sin desdeñar los más horrendos medios, el relato es también la mínima derrota de los poderosos. La Historia, es verdad, la escriben los vencedores, pero los relatos se los dictan de algún modo los vencidos. El relato no es simplemente la inversión sublimada de la relación real, la compensación ficticia de una derrota material; es una concesión arrancada a los vencedores, el triunfo insuficiente de los débiles, la condición menor que imponen los justos a sus verdugos. A partir de Heródoto, todo relato es un relato de legitimación; los vencedores tienen que narrar su victoria y la tienen que narrar subvertida o volteada, como si fuera la victoria de la justicia, el triunfo de la razón, la superioridad del débil sobre el fuerte. Esto, que hoy nos parece tan evidente, tuvo un principio y sigue teniendo sus consecuencias: podemos pensar que las reglas son sólo apariencias, pero es más correcto decir que las apariencias son reglas. El relato *cuenta*, en el doble sentido del término; el relato reprime, limita, decide, moviliza. Pulgarcito y *El gran Meaulnes*, san Jorge y *Matar a un ruiseñor*, Rapunzel y Don Quijote, el relato —lugar donde los pequeños, los segundones y los enfermos hacen justicia— constituye el depósito vivo del derecho al que los grandes, los primogénitos y los sanos deben públicamente sujetarse. Mientras Cleón y Diódoto, en la terrible asamblea descrita por Tucídides, siguen discutiendo sobre «lo conveniente» para Atenas sin que Sócrates pueda introducir jamás el concepto de «lo justo», Heródoto ya ha introducido el cuento de la justicia. Este Gran Cuento (la Historia como *relato*) es la estructura cuyo fin anuncia Liotard en 1979 sin comprender quizás que la única alternativa al Sentido Narrativo, con todas sus abominaciones y despropósitos, es el restablecimiento del *gag* bíblico y la plenitud homérica, esa sucesión de «acontecimientos puros», liberados de toda dimensión temporal, que la televisión recoge y multiplica, como prolongación de la digestión por otros medios, sin poder distinguir entre una olimpiada, una catástrofe y una guerra. En todo caso el Gran Cuento de Heródoto sigue siendo tan poderoso que, si todos los padres por igual, de izquierdas o de derechas, contamos a nuestros hijos los mismos *gags*

(la cólera de Aquiles, la ceguera de Ayax, la carcajada de Heracles Melampigo), cuando se trata en cambio de *narrar* lo único que se nos ocurre a los de izquierdas es proponer relatos invertidos o contar los mismos relatos *del revés*. Hasta tal punto este Gran Cuento es poderoso que inevitablemente se nos impone la ilusión de que en la figura de Espartaco crucificado *vencieron los esclavos*, de que el final de las guerras médicas es el principio de un nuevo mundo y de que nuestros abuelos republicanos no lucharon contra el fascismo en vano.

En el trenecito que sigue su camino, el niño de seis años ve por todas partes *gags* y eso es bueno; la niña de nueve ve por todas partes relatos y eso tampoco es malo. La *Historia* de Heródoto es una excelente lectura —o narración— para niños. Por un lado, proporciona un amplio muestrario de criaturas y primicias empíricas, junto a decenas de buenos *gags* en forma de fábulas, apólogos e historietas: la de Sesostris y los hijos del arquitecto; la de Ferón cegado por insultar al río Nilo; la de Psamético I y la búsqueda de la palabra más antigua; la de Psamético III y los misterios de la compasión; la del feliz Polícrates que ni siquiera a propósito logra escapar de su buena fortuna y al que los dioses castigan por ello. Por otro lado, Heródoto suministra un primer acercamiento al tema de la guerra y a la idea de justicia, con la invasión de Grecia por Jerjes como estreno literario de un molde todavía vigente. Pero entre el *gag* y el relato, entre el mito y la historia, separados ya por una línea más o menos consciente, sigue habiendo un elemento común, una intersección cósmica y moral, la invariante de una amenaza cuyo corrimiento geológico —de la *fisis* a la *polis*— confirma precisamente la transformación. Del mito a la historia, el paso del «equilibrio» a la «justicia» mantiene como su negación compartida, y como la condición misma de la narración, el tema griego por excelencia, la transgresión originaria de la que nacen todos los peligros para el mundo y para la ciudad. Me refiero, claro, a la *hybris*, el desprecio de los límites, el pecado de extra-limitación, la tentación de lo des-comunal, el rechazo de esa «medida común» —la tierra, la muerte, la ley— a la que está asociada la supervivencia física y social de la humanidad. El infierno griego está poblado precisamente de hombres

desmedidos sometidos, por así decirlo, a una represalia homeopática; el exceso es castigado con el infinito; la negación de los límites es penalizada con una repetición sin término. Tántalo, Sísifo, Erisictión, las Danaides, Ixión, el propio Prometeo, expían sus ambiciones de sobre-humanidad por debajo de la humanidad, en el trabajo sin descanso de la pura reproducción animal: del gesto enteramente libre al *tic nervioso*, del acto puro al esfuerzo interminable e inútil. El que pretende prolongar la línea del progreso más allá de los límites de la cultura y la naturaleza es condenado al círculo; el que quiere ir demasiado lejos permanece eternamente *en el mismo sitio*.

Como Creso y Polícrates, derribados respectivamente por el exceso de riqueza y de felicidad, Jerjes sucumbe a su propia *hybris* de conquista. No hace caso de las advertencias reiteradas de su tío Artabano, portavoz de esa prudencia griega, infiltrada en el palacio persa, que alerta contra los peligros de la desmesura mediante fórmulas acuñadas por la tradición: «Puedes observar —le dice Artabano al rey— cómo la divinidad fulmina con sus rayos a los seres que sobresalen demasiado, sin permitir que se jacten de su condición; en cambio, los pequeños no despiertan sus iras. Por eso, un numeroso ejército puede ser aniquilado por otro que cuente con menos efectivos: cuando la divinidad, por la envidia que siente, siembra con sus truenos pánico o desconcierto entre sus filas, dicho ejército, en ese trance, resulta aniquilado de manera ignominiosa, si tenemos en cuenta su número. Y es que la divinidad no permite que nadie, que no sea ella, se vanaglorie». Del mito a la historia, aún sin *moralizar*, la máquina del universo se mantiene en un delicadísimo equilibrio. Para los griegos, los dioses no son la pantalla donde proyectan su ideal de virtud o transfiguran su impotencia y su mortalidad; constituyen algo así como un termostato cósmico, una policía antropológica, un automatismo de corrección que se dispara a partir de un cierto nivel de saturación material. A fuerza de acumular riquezas, poder, ventajas, soberbia, el universo no resiste y vuelca, invirtiendo las jerarquías y restituyendo la igualdad original, enseguida de nuevo amenazada. El crecimiento mismo por encima de la «medida común» alcanza un punto en el que basta un grano de trigo, un soldado o una moneda más para que sobrevenga la *catástrofe* —el revolcón, la

subversión, el vuelco repentino—, término griego que traduce bastante bien lo que la modernidad conoció luego como *revolución*. El Gran Gag del exceso descalabrado es el triunfo provisional de los pequeños. Los mismos medios que Jerjes dispone para asegurar su victoria (todos esos barcos, esos guerreros, esas armas) preparan la *sorpresa* hilarante de su derrota.

La *hybris* en el terreno político se llama «despotismo» o, en su acepción actual, «tiranía». El límite en el espacio es la belleza; el límite en el propio cuerpo es la conciencia. El despotismo, negación de estas dos vallas, constituye la radical injusticia de un poder que trata a todas las criaturas por igual —hombres y montañas— como medios u obstáculos de la voluntad. El déspota sólo reconoce sirvientes o enemigos. Emanaciones de su ambición, desplegados como fichas o letras en una inmanencia expansiva, el mar, el león, la tienda, el camello, el niño no están *ahí* sino en el orden de un proyecto, no habitan el lugar de mi ausencia sino que alimentan y prolongan mi presencia total; y si de pronto aparecen —y sólo puede ser *de pronto*— es para convertirse en resistencias que hay que eliminar. La independencia del mar es un delito; la exterioridad del camello, una revuelta. Por eso el límite, siempre adventicio, se *anima*, se personaliza, adquiere la forma de una voluntad enemiga; y por eso el despotismo ofrece su máxima expresión en la lucha *contra* la naturaleza, que sigue resistiendo allí donde los hombres ya han sucumbido. Jerjes mandó azotar al mar que se había tragado sus naves; el propio Jerjes envió una carta al monte Athos para que se retirase de su camino («de lo contrario te cortaré y te arrojaré al océano»). Por su parte Ciro, fundador del Imperio persa, detuvo su campaña contra Babilonia y fatigó a sus soldados durante semanas a fin de vengarse del río Gynden, que había arrastrado uno de sus caballos favoritos y cuyo lecho dividió en trescientos diminutos arroyos antes de secarlo para siempre y convertirlo en una explanada de arena. Asimismo Che-Huan-Ti, primer emperador de China, que había unido todos sus palacios mediante galerías cubiertas a fin de poder desplazarse de uno a otro sin que los dioses se apercibieran, vio interrumpida la marcha de su ejército por un

cerro abrupto y boscoso; mandó, pues, talar todos sus árboles, allanar sus relieves y pintar de rojo su ladera para castigar su insolencia y doblegar su resistencia. El ejemplo contrario nos lo ofrece el rey inglés Canuto —el rey bueno de los cuentos—, quien habría convocado a su pueblo a orillas del mar, según la leyenda, para demostrar públicamente los límites del poder: mandó en voz alta detener la marea y el océano, claro, no obedeció.

En la estación de Hannibal entra un hombre que llama la atención del niño de seis años.

—Mira, papá —dice en voz baja señalando el rincón donde se ha refugiado el pasajero—. Se parece a Jerjes.

—No se parece en nada —protesta la niña—. Jerjes era más joven y más alto.

El niño fulmina a su hermana con la mirada, molesto y casi displicente ante su falta de perspicacia.

—No me refiero a eso —dice—. Se parecen en la forma de comer.

El padre entonces busca con la vista. En el vagón ya bastante poblado, el pasajero se ha abierto paso a codazos hasta el ángulo más alejado de la puerta, donde ha afirmado los pies y las espaldas, y ha sacado en actitud desafiante un envoltorio del bolsillo de su abrigo. Es un hombre de baja estatura, de hombros caídos y prominente barriga, ya cuarentón; sobre las mejillas coloradas y sudorosas, dos agujeros negros, apenas más grandes que los de la nariz, están llenos de una vida intensa y se mueven brillantes, inquietos, penetrantes. Esos ojos absorben cuando miran hacia abajo y cortan cuando miran alrededor. El hombre se está comiendo un enorme *cascrout*, grande e indefenso como un bebé, con gestos tan apasionados y precisos que no puede extrañar la admiración del niño. Es impresionante ver a alguien contemplar y tratar de esa manera un trozo de pan. Como si el propósito fuera menos comérselo que destruirlo, años quizás de ajustes inconscientes e impulsos amenazados han convertido el almuerzo del hombrecito en la operación de una máquina —un aserradero, una excavadora— que implica la intervención de todo el cuerpo. El descomunal bocadillo va disminuyendo de tamaño bajo una

combinación de violencia y destreza, de brusquedad y vigilancia, de velocidad y ambición presididas y desencadenadas por un gen de angustia. Atornillada la presa entre sus dedos sobre el bulto de la barriga, el hombre mira un instante delante de sí y luego dobla tres veces la cintura muy rápidamente para volver de inmediato a la posición erguida con la boca llena. Mientras mastica esta ración desmesurada, sus ojos miden alternativamente los daños causados por el ataque y las amenazas potenciales a su alrededor, pero su mano derecha tampoco permanece quieta: mientras la izquierda sigue estrangulando el bocadillo, ella despliega toda una serie de movimientos casi pianísticos, febriles y certeros, en torno o contra el pan, ciñe el contorno, aplasta la corteza, rebaña los bordes, aparta una mosca y pinza implacable las pocas migas que han conseguido escapar a su persecución y han caído sobre el abrigo. Uno de sus dedos, corto y rechoncho, empuja con violencia una aceituna dentro del pan y acude luego a ayudar a los labios, entre los que asoman briznas de atún. No ha terminado aún de tragar cuando cae de nuevo tres veces —tres picotazos— sobre el bocadillo y reanuda la serie completa de sus movimientos. Todo es tan violento, tan calculado, tan veloz que en poco más de un minuto el *cascrout* entero, humanizado por esta atención voraz, ha desaparecido de la vista. El hombrecito entonces suspira, vuelve a mirar con suspicacia y se saca del bolsillo una manzana. «¡No! —están a punto de gritar el padre y los dos niños (y parte de los pasajeros, pendientes asimismo del glotón)—, ¡salvad al menos la manzana!» ¡Salvad al menos Atenas!

Sí, el niño de seis años tiene razón: Jerjes probablemente comía de la misma manera.

(En estaciones sucesivas —President, Amílcar, Sidi Bou Said— suben también al tren Leónidas, Temístocles y el propio Artabano. El defensor de las Termópilas, que añadió su cadáver a la pared de muertos levantada contra el avance de los persas, tiene ahora setenta años, una nariz muy grande y uno de los ojos velado por una catarata; apoyado en un bastón, murmura en voz baja mientras pasa con los dedos las cuentas de una *misbaha*. El astuto vencedor de Salamina, joven de pecho redondo y labios finos, se quita las gafas de sol para responder al teléfono móvil con un ademán desenvuelto e imperativo. Por su parte, al tío y consejero

de Jerjes, que ha adelgazado mucho, se le reconoce por su barba en punta y su manera extraordinariamente pausada de mover las manos mientras trata de persuadir a un gamberro de que no mantenga las puertas abiertas con el tren en marcha.)

Pero a la niña de nueve años hay que decirle la verdad: en realidad Jerjes sí venció. Encadenar los mares, apartar las montañas, secar los ríos… la extralimitación despótica, la *hybris* contra los límites no terminó con la derrota del persa ni ha concluido con la lectura de Heródoto. En el verano del año 2005, George Bush padre, ex presidente de Estados Unidos y magnate del petróleo y la minería, explora sin salir de casa los Andes chilenos; en una imagen escaneada de la montaña su ojo avezado, penetrante como el de Supermán, reconoce en la pantalla del ordenador una vasta mancha cobriza y salta de alborozo en su sillón: ¡es oro! Al mismo tiempo, es verdad, reconoce un *límite*, es decir un *obstáculo*: tres glaciares milenarios (Toro I, Toro II y Esperanza) y quinientos mil metros cúbicos de hielo cubren el tesoro como la tapa de marfil de un cofre antiguo. Pero George Bush padre no va a mandar un ultimátum a la montaña para que desnude sus riquezas. Ni Jerjes ni Ciro ni Che-Huan-Ti ni Tamerlán ni Atila ni Gengis Khan ni Cosroes ni ningún otro de esos déspotas que llamamos *orientales*, símbolo del exceso y la megalomanía, dispusieron jamás de un ejército como el suyo: la empresa Barrick Gold, un enorme arsenal de dinamita y grandes cantidades de cianuro de sodio. Después de ochenta mil años, Bush retirará de un golpe los glaciares, aplicará las tenazas sobre este crustáceo de hielo, abrirá la lata del oro y sorberá su contenido. El proyecto minero de la Barrick Gold en los Andes chilenos recibe un nombre estremecedoramente neutro, bajo el cual deberíamos saber escuchar la *hybris* de una desmesura patológica: Plan de Manejo de los Glaciares. Por mucho menos Yahvé derribó la torre de Babel. Ni a Calígula ni a Hitler ni al delirante Schreber analizado por Freud se les ocurrió una cosa semejante. Plan de Gestión de las Mareas. Plan de Refundación del Himalaya. Plan de Regulación del Sol. La locura de los antiguos se convierte en la racionalidad de los modernos. La megalomanía de los manicomios se transforma en la rutina de las

empresas. La Barrick Gold va a dinamitar quinientos mil metros cúbicos de agua sólida, en un planeta que se muere de sed, para obtener diecisiete millones de onzas de oro que servirán para descorchar después el Everest; va a desplazar o matar de hambre a los setenta mil campesinos que allí viven para poder deshacer en veinte años lo que la naturaleza tardó miles de años en hacer. Jerjes azotó al mar y amenazó a una montaña y la historia lo considera un déspota loco; Bush hace volar por los aires tres glaciares y nuestros periódicos lo consideran un emprendedor hombre de negocios. Los niños de nueve años deben saber esto.

Lo que es más difícil contar a los niños es que Jerjes no es ya un personaje sino un modelo; que la desmesura de Bush no es un relato sino una *estructura*. Sería tranquilizador poder contar que un Gigante Malo recorre el mundo destapando las cimas de las colinas para ver lo que hay dentro y pisotea los arroyos con sus botas de paquidermo, pero es un programa minero de nombre también vesánico (Remoción del Tope de las Montañas) el que despunta a bombazos las montañas en busca de carbón y ha destruido, sólo en el estado de Virginia, dieciséis mil cauces de agua. Sería bonito poder contar que un Enorme Dragón recorre los océanos deshaciendo con su aliento de fuego los hielos milenarios —a la espera de un príncipe bueno que lo derrote—, pero es la acción anónima de una codicia sistemática la que ha producido en el casquete polar ártico una grieta del tamaño de Inglaterra y ha derretido en treinta y cinco días tres mil doscientos cincuenta kilómetros cuadrados y setecientos veinte mil millones de toneladas de hielo antártico que se habían formado hace doce mil años. Sería divertido poder contar que Yahvé o Zeus mandan sus diluvios para anegar las ciudades y los campos de los hombres impíos, pero son Barclays, Impregilo y Alcoa (epónimos del accionariado de un banco y de dos conglomerados industriales) los que sepultarán, bajo la presa de Harahnjukar, un glaciar islandés de diez mil años y tres mil kilómetros cuadrados de tierras y granjas. Sería emocionante contar que una Bruja Proterva sobrevuela las aldeas llevándose cabras y cerdos y destruyendo las cosechas o que un Monstruo Crudelísimo enjaula y hace enmudecer los pájaros, pero es un delirio múltiple y organizado el que hará desaparecer en los próximos treinta años una cuarta parte de los

mamíferos de la Tierra y amenaza ya la existencia de once mil especies animales y vegetales. Sería sencillo contar que un Coloso Iracundo o un Cíclope Vengativo avanzan con botas de siete leguas arrancando los árboles del bosque para fabricar mondadientes, pero son Cargill y Bunge, Sociedades Anónimas, las que avanzan a más de tres kilómetros cuadrados por hora en el Amazonas, habiendo destruido sólo en el año 2004 veintisiete mil doscientos kilómetros cuadrados de selva o, lo que es lo mismo, un área equivalente al territorio de Bélgica. Sería estupendo poder enfurecerse contra el Minotauro, que devoraba miles de doncellas en el corazón del laberinto, o contra el legendario sultán Tughlkan, que expulsó por un capricho a *todos* los habitantes de Delhi, pero es una especie de mafia internacional, compuesta de decenas de gobiernos, miles de multinacionales y millones de esbirros activos o pasivos, la que se come ininterrumpidamente a más de seiscientas mil mujeres en Europa, vacía pueblos enteros de la India o del Congo y amenaza con expulsar de la humanidad a cuatro mil quinientos millones de personas. El número de los soldados de Jerjes y su apetito de conquistas y su ensañamiento contra montes y mares se podía aún *contar* y escandalizaba a los griegos. Su *hybris* victoriosa ha desbordado hoy todos los números y sobrepasado todos los cuerpos. Su locura es nuestra regla; su desvarío nuestra normalidad. ¿Qué nuevo Heródoto contará esto a los niños?

El límite en el espacio es la belleza; el límite en el propio cuerpo es la conciencia. Los límites *se miden*; los medios y los obstáculos *se calculan*. Medimos un cuerpo para ponerle un vestido o un abrazo; calculamos un cuerpo para explotar su fuerza o derribarla. Medimos una montaña para dibujarla o para rendirle culto; calculamos una montaña para sacarle el oro que lleva en las entrañas. Medimos una relación para liberar a dos hombres al mismo tiempo; calculamos una relación para extraerle una raíz cuadrada o para sonsacarle la información de un tesoro. El cálculo, inscrito como necesidad en la naturaleza peculiar de una especie que *trabaja*, contiene sin embargo el embrión de un totalitarismo. La incapacidad para calcular se llama «santidad», cuyo peligro es el abandono del mundo a su propia descomposición; la incapacidad para medir se llama «nihilismo», entendido como una resistencia a «ensimismar» las cosas en su propia raíz. ¿Calcular un niño? ¿Calcular un

verso? ¿Calcular un pueblo? El cálculo sin medida *se vuelve loco* y por eso la locura misma —la paranoia, pero también la neurosis— puede definirse, y se manifiesta siempre, como una perversión del cálculo, un delirio calculador que absorbe todo lo existente en el orden de los medios y los obstáculos. El desorden, la independencia, la contingencia, la diferencia misma —el reconocimiento de *otras* fuentes de placer o de dolor— no caben en la lógica del psicópata como no caben en la voluntad total del autócrata. La locura es despótica y a lo largo de la historia ha ocupado algunas veces el trono. Nerón amenazó de muerte a Zeus porque una tormenta había deslucido el espectáculo de sus juegos y quemó Roma para construirse una villa. Cómodo, sucesor de Marco Aurelio, ordenó matar a todos los habitantes de una ciudad porque uno de ellos se había atrevido a mirarle. El sultán Tughlkan intercambiaba poblaciones enteras de una ciudad a otra como si se tratase de camisas en un tendedero o figuras sobre un tablero. Estaban locos: calculaban. Pero sólo hoy por primera vez la locura es una estructura, un principio rector, un sistema, el esqueleto mismo de la realidad. Los cálculos de dieciocho empresas occidentales que nos venden teléfonos, videojuegos y diamantes han matado en los últimos ocho años a cuatro millones de congoleños sin que mediase una mirada o una provocación. ¿Qué hermanos Grimm contarán esto a nuestros niños?

La diferencia entre «medir» y «calcular» —entre la izquierda y la derecha, por así decirlo— traduce la diferencia entre «estar» y «ser» *interesado*, entre la permanencia *en* el objeto (*interesse* en latín) o la movilidad contra y a través de él. La ley, el arte y el amor son varas de medir; el despotismo, en cambio, es *una máquina de calcular*. Pero el despotismo no es ya Calígula o Darío, aunque también a veces se necesite de ellos. Es un régimen de producción, distribución y recepción de mercancías que se reproduce a escala global, y nos sitúa ininterrumpidamente, fuera de esa «medida común» —la tierra, la ley, la muerte— sin la cual no es posible ninguna sociedad humana. El capitalismo es un despotismo y eso que llamamos «privatización» consiste justamente en el delirio conquistador mediante el cual se disuelve toda consistencia —las criaturas mismas en cuanto que instrumentos y objetos de «medición»— en el flujo avasallador del cálculo: la capacidad

ilimitada para acumular medios y para eliminar obstáculos. El «cálculo de vidas» —por citar al liberal Hayek— es descomunal, es desmedido, es la Trascendencia pura. Ni siquiera tenemos cifras para fijar su imagen. La deuda exterior estadounidense asciende a más de 8.400.000.000.000 dólares. La fortuna de Bill Gates se valora en 40.600.000.000 dólares o, si se prefiere, en 5.036.193 kilómetros de billetes de banco (6,5 veces la distancia entre la Tierra y la Luna). En el año 2014 los cinco grandes bancos españoles obtuvieron unos beneficios de 9.756.100.000 euros. El gasto armamentístico anual supera los 1.000.000.000.000.000 de dólares. En Europa hay ya 4.000 kilómetros cuadrados de autopistas. Nos comemos 265.000.000 de toneladas de carne. Sólo en España se ponen en circulación todos los años 50.000 millones de envases desechables, 5.598.600 toneladas de papel y cartón, 1.398.000 envases de vidrio. ¿Qué Rabelais será capaz de exagerar —es decir, de rebajar al nivel de la imaginación— estas cifras?

El cálculo no descansa jamás; el delirio despótico mueve sin cesar a hombres y cosas sobre el tablero del mundo. Los 80 millones de vuelos anuales acompañan el desalojo forzoso de 4.000.000 de nigerianos en Abuya. La circulación ciclónica de 4.000 millones de dólares diarios en los mercados financieros es inseparable de los 160 millones de inmigrantes desplazados de sus países de origen en la última década. Los millones de toneladas de basura tecnológica desechada todos los días —carcasas de ordenador, teléfonos móviles, televisores de vida más corta que la de las moscas— se corresponden con el desplazamiento creciente de poblaciones del campo a la ciudad, del centro urbano a la periferia, del trabajo al paro. La renovación acelerada de las mercancías, que produce cada dos años un mundo enteramente nuevo, se alinea con el empleo precario, la deslocalización de los cuerpos, la discontinuidad biográfica, la desintegración familiar, la corrosión del carácter, la disolución de toda forma de comunidad. El baile de las montañas, la flexibilidad del glaciar, la manejabilidad del sol, se traducen a diferente escala —según el rincón del mundo— en un régimen de permanente catástrofe individual, en el continuo cataclismo de una vida de chicle. En griego *peripecia* quiere decir «mudanza súbita». Los griegos temían más que nada el *apeiron*, la ausencia de límites, la actividad circular sin fin,

asociada a la pura reproducción de la vida. Y temían más que nada la «peripecia», el vuelco repentino que amenazaba siempre la precaria estabilidad conquistada duramente contra la naturaleza. En un mundo dominado por la guerra y la enfermedad, sin ONU ni vacunas, los griegos trataron de proteger un pequeño recinto propiamente humano que sabían sujeto, en todo caso, a los caprichos de la Fortuna. La *Historia* de Heródoto gira una y otra vez en torno a esta lección que quiere transmitir a sus lectores; los casos de Jerjes, Polícrates y Creso reflejan y modelan la conciencia de ese hombre antiguo, frágil y vulnerable a pesar de su poder o su riqueza, que debe estar siempre preparado para la «mudanza súbita», para la destrucción repentina de todo cuanto cree firme y seguro. La advertencia de Heródoto es la de que no hay suficiente dinero en el mundo ni suficientes soldados para impedir la «peripecia»; la de que —aún más— cuanto más dinero y más soldados se acumulan más cerca se está de perderlo todo. Paradójicamente, las dos amenazas más temidas por los griegos —el *apeiron* y la *peripecia*— se han convertido hoy, cuando ya tenemos ONU y vacunas, en la pauta misma de nuestra existencia. La maldición griega de la acumulación sin límites, de la repetición total, de la reproducción pura en el vacío, regla ahora de una economía que se reproduce en realidad *contra la tierra*, acomoda la vida de los individuos, a distinta escala según la posición geográfica y social, en un horizonte de revolución permanente y cambio ininterrumpido y reduce la continuidad espacio-temporal de la que depende la construcción del sujeto a una sucesión de «mudanzas súbitas» respecto de las cuales los momentos de estabilidad son percibidos como una «indecisión» o un «estancamiento». Parafraseando a un clásico del marxismo, podríamos decir que el capitalismo es una estructura que se agota en sus peripecias, que consiste en el conjunto de sus *gags*, en la sincronía de todos sus traspiés, volteretas y costaladas. ¿Las fluctuaciones de la Bolsa? ¿Veintidós mil edificios destruidos en el Líbano desde el aire? ¿418.016 despidos en España en cuatro años? ¿La caducidad de los yogures, los hombres y las ciudades? ¿La repetición televisiva del derribo de las Torres Gemelas y del batacazo del concursante de *Humor amarillo*? ¿El centelleo de un videoclip? El *gag* ha triunfado como desgracia y como apetencia. Los relatos de Heródoto serían imposibles sin esa «peripecia»

que viene a poner fin a la ilusión de estabilidad; pero serían igualmente imposibles sin esa estabilidad desbaratada. ¿Cómo se hace —quién hará — un relato compuesto sólo de peripecias? ¿Una lluvia de «episodios» puros, de irrupciones saltarinas, como una plaga de pulgas, sin un enganche recíproco? Hasta los tres mosqueteros de Dumas descansaban de vez en cuando.

Podríamos fácilmente relacionar el triunfo universal de la «peripecia», en el mundo y en la conciencia, con el retroceso de la lectura, la eterna «crisis» de la novela y el éxito irresistible de ese cine espasmódico, modelado por la publicidad y el videoclip promocional, que se ha liberado del yugo del guión para encadenarse a la libertad de la tecnología, pero urge más llamar la atención sobre otra paradoja, inseparable de las anteriores, que la industria de la percepción se limita a alimentar. El horizonte sísmico del cálculo generalizado, la destrucción rutinaria de toda «medida» adopta dos formas muy distintas a un lado y otro de una frontera planetaria al mismo tiempo infranqueable y desigual: hombres/espectadores, inmigrantes/turistas, usuarios/consumidores. Para los primeros la «peripecia» es una maldición; para los segundos un apetito y una reivindicación. Entre nosotros, en las ciudades llamadas occidentales, en París, en Madrid, en Tokio, en Nueva York, la «mudanza súbita» escande el régimen individual de recepción de los objetos y los discursos y se traduce precisamente en una forma de comer, de vestir, de elegir un mueble o un candidato, de ver una película y de mirar a los otros; el futuro va descargando, nunca con bastante rapidez, su catálogo de novedades en el escaparate, cuyo centro ilusorio está ocupado por un consumidor clavado ansiosamente en la eternidad. La estética, la cultura, la política del capitalismo implican al mismo tiempo la sucesión vertiginosa de las mercancías y la permanencia indestructible del individuo que las ve pasar. Durante miles de años, las sociedades neolíticas —y en esto los griegos eran convencionalmente «humanos»— daban por supuestos los cuatro elementos (la tierra, el agua, el aire, el fuego) al mismo tiempo que, frente a ellos, aceptaban también como una certidumbre la finitud y mortalidad del hombre. Hoy, por primera vez, la misma sociedad que ha llenado de temblores el aire, que ha hecho del agua una excepción, que ya no puede dar por descontada la Tierra; la

misma sociedad que ha provocado y revelado la fragilidad de los Cuatro Elementos nutre rutinaria e irresponsablemente la ilusión de invulnerabilidad e inmortalidad de los hombres. Heródoto nos enseñó que no hay en el mundo suficiente riqueza ni suficientes soldados que puedan evitar la «peripecia»; y —aún más— que cuantas más riquezas y soldados acumulemos más cerca estamos de perderlo todo. En París, en Madrid, en Tokio, en Nueva York, nos hemos convencido, al contrario, de que cuanto más cerca estamos de perderlo todo más indestructibles nos volvemos; y de que —aún más— cuanto más cerca estamos de perderlo todo más riquezas y más soldados debemos acumular. En tiempos de Heródoto el aire no estaba en cuestión, la Tierra no era un tablón podrido; y si algo le consolaba de su futura muerte —y por eso escribió su *Historia*— era la certeza de que el mundo era más duro y más resistente que él. Hoy, cuando las operaciones elementales ya no están garantizadas y *hay que pensárselas dos veces* (la respiración, la verticalidad, la temperatura), los occidentales nos creemos paradójicamente más duros, más duraderos, más resistentes que el mundo. La renovación imperturbable de las mercancías en un circuito aéreo, la regeneración ininterrumpida del cuerpo bajo los cuidados de una medicina omnipotente, la confianza en una solución tecnológica a un peligro extremo, el mediodía perpetuo de las ciudades iluminadas contra el cielo, la invasión ambiental de una publicidad que publicita sobre todo la eternidad del sistema, todo está materialmente dispuesto en nuestras sociedades para ocultar la fragilidad del hombre e inducir la absurda y peligrosísima ilusión de que *cada uno de nosotros* sobrevivirá al mismo tiempo a la destrucción de las condiciones de toda supervivencia y a la destrucción de *todos los demás*; de que el individuo es más resistente que la Tierra y de que en su destino está inscrita, como un derecho, la peripecia de contemplar el apocalipsis desde su sillón. Pero una sociedad así, ¿no está *loca*? ¿No reproduce todos los síntomas del «síndrome de Jerjes»? ¿El delirio de grandeza, la ilusión de omnipotencia, las fantasías de invulnerabilidad, el desprecio del otro, el triunfo ilimitado de la propia voluntad? Hete aquí, dos mil quinientos años después, que el déspota oriental es el *yo occidental*; que el cálculo sin ataduras del psicópata imperial es la psicología normal del consumidor capitalista.

Esta ilusión de invulnerabilidad, por lo demás, no es un simple «engaño» autolesivo; la ocultación material de nuestra finitud es al mismo tiempo efecto y condición de la destrucción generalizada que ella encubre y sólo puede seguir engañándose contra la tierra misma y contra los hombres que viven en ella. La ignorancia de nuestra mortalidad mata; la fantasía de nuestra invulnerabilidad bombardea ciudades; nuestro apetito de «peripecias» impone la maldición del hambre a millones de hombres, mujeres y niños que querrían ser griegos normales. ¿Qué Heródoto nos enseñará de nuevo nuestra pequeñez? ¿Qué cuento hará entrar en razón a una sociedad compuesta de millones de Jerjes desatados los unos contra los otros y contra todos los griegos del mundo?

El límite en el espacio es la belleza; el límite en el propio cuerpo es la conciencia. En realidad, todos los relatos han tratado siempre y sólo de estos dos límites básicos que los niños deben conocer desde muy temprano y de los que el cuento proporciona algo así como los cuatro palotes materiales, la paleta de los colores elementales, el astillero concreto de la imaginación. Antes de ser ideológicos o no, educativos o no —y sólo por eso pueden ser también ideológicos y educativos—, los relatos son botiquines de supervivencia que incluyen las piezas necesarias para levantar un mundo, y sostenerlo, en medio de la lava sin fronteras.

Un buen relato es, ante todo, un ecosistema que mantiene relaciones con otros ecosistemas y también, indudables pero imprecisas, con el exterior. Pero es un ecosistema, es decir, la irrupción de una arbitrariedad inesperada —o un azar improbable— que constituye un orden completo. Allí dentro las cosas y los hechos *limitan* unos con otros y los límites mismos se solicitan y se afirman recíprocamente de manera que no se puede alterar mentalmente un objeto sin introducir un peligro ecológico. Esto no quiere decir que un relato se explique por sí mismo. Un barco tampoco se explica por sí mismo, pero navega por sí mismo y no se le puede añadir o quitar a capricho un mástil sin que se quede varado en la arena. O sirven o no sirven. ¿Para qué sirve *Casa desolada* de Dickens? Para conocer la historia de Esther. ¿Para qué sirve *La isla del tesoro*? Para saber que Jim vivía cerca de Bristol en la posada Almirante

Bembow. ¿Para qué sirve *Caperucita Roja*? Para saber precisamente por qué la llamaban de esa manera. Para empezar, no es poco. Digamos que los dos principios sobre los que se asienta el nihilismo son: *nada puede ser conocido* y *todo debe ser destruido*. Un buen relato nos proporciona ante todo conocimientos seguros. Gracias a Heródoto sabemos que Polícrates tenía un anillo de oro. Gracias a Beatrix Potter sabemos que al conejo Pedro le gustaban las lechugas. Gracias a Melville sabemos que Queequeg fumaba en una pipahacha. Gracias a los relatos, en fin, nos enteramos de que los habitantes de Liliput entierran a sus muertos boca abajo y de que la hierba de Brobdingnag alcanza los siete metros; de que John Trenchard vivía en la casa de su tía la señorita Arnold; de que Tom Sawyer tenía el pelo rizado y guardaba en su bolsillo una navaja Barlow; de que las orugas azules fuman narguile; de que Robinson Crusoe había nacido en 1632 y permaneció en su isla desierta veintiocho años, dos meses y diecinueve días; de que Cyrano tenía una gran nariz, Don Quijote comía lentejas los viernes y Gargantúa desayunaba la leche de cuarenta vacas. Pero, además, los relatos andamian un equilibrio de facto dentro del cual nada puede ser tocado sin amenazar todas las especies que lo componen; son, por así decirlo, ecológicos o, si se prefiere, *conservadores*, pues consisten de entrada en la afirmación —contraria al nihilismo— de que *cada cosa debe ser conservada*, al menos en su interior; de que *cada ejemplar* es irrenunciable para el conjunto. *Pulgarcito* no sólo necesita de un ogro sino además de *ese ogro concreto*. *La Cenicienta* es el único espacio donde no podemos deshacernos de las brujas y mucho menos de *esa bruja particular*. La leyenda de san Jorge protege la existencia de los dragones y del dragón singular que abate el caballero. Coppelius, el capitán Garfio, el capitán Ajab, Mr. Hyde, Fajín y Sikes, Smerdiakov, Burla-la-Muerte, lady Macbeth… monstruos, gigantes, reyes y asesinos son salvados para siempre, uno por uno, junto a sus antagonistas heroicos y virtuosos. El Relato es el único clima, el único medio ambiente donde la existencia del mal es tan necesaria como lo son los mosquitos, las serpientes y hasta las medusas —con todas las molestias que causan— para la naturaleza. El Relato, mucho más, es el único recinto donde la existencia concreta del mal nos importa, nos interesa, *la medimos* también; donde queremos que vivan incluso nuestros enemigos. Nos alegramos mucho de que no se

salga con la suya, pero ¿se atrevería algún lector a condenar a muerte a John Silver?

En la ecología del Relato, el *límite* funciona al mismo tiempo como una necesidad narrativa. Los tres cerditos son tres, como son tres los tres mosqueteros y tres también los tres pelos del diablo. Los doce trabajos de Hércules son doce. Los siete cabritillos son siete. Los cuatro músicos de Bremen son cuatro. ¿Podríamos contar la historia de tres millones de cerditos, aprendernos los nombres de trescientos mil mosqueteros, arrancar uno a uno treinta mil pelos de la cabeza del diablo? ¿Podríamos admirar a Hércules después de doce mil trabajos? ¿Podríamos encariñarnos con cuarenta millones de músicos de Bremen? Lo más obvio lo es tanto que se nos escapa. ¿Nos hemos preguntado alguna vez por qué las diez plagas de Egipto son precisamente diez? Más allá de la plenitud mágica del «decálogo», que sigue obligándonos hoy a «rellenar» cualquier lista —consejos, ingredientes, prescripciones— hasta alcanzar esa cifra, lo cierto es que el número diez tiene la inestimable ventaja de encontrarse en esa franja razonable que confina —digamos— entre el uno y el veinte y dentro de la cual toda arbitrariedad será igualmente sensata. El famoso pasaje del Éxodo explota antes que nada el placer elemental de la enumeración limitada, del amontonamiento discreto, del catálogo de singularidades empíricas para proporcionar al lector algo así como una pequeña enciclopedia de calamidades: la sangre, las ranas, los mosquitos, los tábanos, las úlceras, el granizo, las langostas, las tinieblas, la muerte de los primogénitos. Pero al mismo tiempo esta insistencia calculada contra la obcecación del faraón pone a Yahvé al servicio de las leyes narrativas, aun a riesgo de debilitar su congruencia teológica. «Allí donde hay omnipotencia no hay relato», escribía un conocido helenista para destacar la peculiar condición mundana del Olimpo griego, tan fecundo en mitos y relatos. La Gran Tenia Solitaria que ha devorado a sus rivales, creadora del cielo y de la tierra y administradora central de todas sus criaturas, lo tiene más difícil; y para adquirir una existencia narrativa, en ausencia de antagonistas divinos, está obligada a relatar paradójicamente (y es el único tema de la Biblia) la batalla de Dios *contra los hombres.* En su omnipotencia Yahvé podría haberse ahorrado y haber ahorrado a sus víctimas todo el pasaje; una sola plaga habría debido bastar para

persuadir al faraón, pero de esa manera no habría habido relato, no habría habido *nada que contar* (ni números ni acontecimientos). La sangre corriendo por el Nilo no podía doblegar la voluntad del rey, cuya obcecación reclamaba un nuevo golpe que prolongase el suspense mediante un despliegue de alternativas pugilísticas: Dios ataca y el faraón aguanta, Dios aumenta su presión y el faraón vacila primero y luego decide resistir de nuevo. El combate entre Yahvé y el faraón, por la vía interpuesta de Moisés, adquiere así una *duración* puramente narrativa que no podría prolongarse mucho más sin quebrar el efecto, pero imprescindible para espesar la singularidad de los personajes y su oposición recíproca. Esta duración narrativa determina que Yahvé y el faraón *se limiten* mutuamente, lo que sin duda es incompatible con la naturaleza divina y su poder infinito. Por así decirlo, es un límite literario —el número concreto de las plagas— el que desmiente la omnipotencia de Yahvé, rebajándolo (o al revés) a la hechura de un *personaje*. El redactor del Éxodo se da cuenta de este peligro y sólo puede arreglarlo empeorando de algún modo las cosas, al menos desde su punto de vista. Después de cada azote, en medio de la devastación, el orgullo mortal del monarca es atribuido también a una intervención divina: «Yahvé endureció el corazón del faraón, que no quiso dejar salir a los judíos», dice la Biblia. Para salvar al mismo tiempo el relato y la omnipotencia divina, el redactor obliga a Dios a hacerse cargo de todas las peripecias de la narración —hace participar en la misma, podríamos decir, al *guionista*— pero sólo a condición de que la redundancia de sus decisiones, como un puro recurso de técnica literaria, lo convierta en un personaje sádico y temible, un tirano jerjesiano también, responsable del exterminio lúdico de miles de personas en los dos bandos. Ésta es la paradoja de la Biblia. El mismo equilibrio ecológico que vuelve a Dios necesario en el relato del Éxodo lo vuelve prescindible o incluso peligroso en el mundo, doble rango que se expone con gárrula y honrada sencillez en la estúpida clarividencia del irrenunciable Homer Simpson: «Dios es mi personaje de ficción favorito». No hay relato sagrado, no lo hay; no hay relato del Uno. El Éxodo, admitámoslo, es un buen cuento, pero lo es precisamente porque confuta de hecho el papel de la omnipotencia y afirma la libertad atroz de los hombres abandonados a su suerte en un

mundo en guerra. Los cuentos, decía Chesterton, demuestran al mismo tiempo que se debe temer y que se puede vencer. Por eso también la Biblia es recomendable para los niños.

El *límite*, finalmente, es la corteza del relato que limita con el exterior. Antes de tener un contenido, el relato tiene, como la vida humana, un principio y un fin. La obsesión infantil por la repetición infinita como técnica de destrucción del tiempo, la extensión confusa de un cuerpo que prolonga el de la madre en un espacio sin fronteras, el engranaje de la voluntad en un apetito sin medida, todas estas inercias de totalidad chocan de pronto con un placer cuya posibilidad misma es su clausura temporal: mamá está contando una historia. El relato saca al niño, al mismo tiempo, de la simultaneidad borrosa del deseo y de la duración ilimitada del aburrimiento. Es, por así decirlo, *el primer reloj de los niños*. El cuento mide la duración de la merienda, del viaje, de la tarde del domingo y, por esa promiscuidad de las categorías sensibles, mide asimismo la anchura de la cama, la distancia hasta la lámpara, la profundidad del armario. El límite en el cuerpo es la conciencia, inseparable de la experiencia de la muerte, y es precisamente el reloj de Alicia y el de Cenicienta —como metáfora del cronómetro narrativo mismo— el que lleva hasta el niño la conciencia de su cuerpo y del «hueco» entre los objetos, la percepción de los bordes, el vértigo del *the end*: el cuento llega al final y la repetición de la historia es la repetición del placer, pero también la repetición de la angustia de que se acabe. Convencionalmente los cuentos felices terminan con una boda, pero a la niña de nueve años las bodas la ponen triste —hasta el punto de que ha decidido ya no casarse— porque ponen fin a los cuentos. Y quizás es ésa la razón de que todo el mundo se eche a llorar, con una cursilería que oculta un desvalimiento más profundo, cada vez que se celebra un matrimonio. La muerte y su tic-tac han marcado la hora y no es extraño tampoco que, contra ella, los padres antiguos, los padres pobres, después de la boda, se dediquen a tener y criar hijos.

Pues bien, el despotismo de Jerjes, bebé eterno, suprimió todas las especies, todos los números y todos los relojes. En eso estamos nosotros también hoy.

El tren se detiene en la estación de La Marsa en el mismo instante en que los griegos, en el relato de Heródoto reelaborado por el padre, vencen a los persas en Salamina, Platea y Mícala.

—Pero ¿por qué? —pregunta la niña con una cierta ansiedad—. ¿Por qué vencieron los griegos?

Escuchemos a Heródoto para terminar esta historia. Tras la derrota de Salamina, Jerjes volvió a Persia y se dedicó a construir palacios y cortejar mujeres, dejando al mando de las operaciones en Grecia a su primo Mardonio. Éste, buscando dividir al enemigo, envió una embajada a los atenienses para advertirles de la desigualdad de las fuerzas y de sus escasas posibilidades de victoria y para proponerles una alianza contra el resto de las ciudades griegas. Y los atenienses respondieron así: «Nosotros, personalmente, ya sabemos sin ningún género de dudas que el Medo cuenta con un potencial muy superior al nuestro, así que, desde luego, huelga que nos eches en cara esa inferioridad. Pero pese a todo, *prendados como estamos de la libertad*, nos defenderemos como podamos. Así pues, transmite cuanto antes a Mardonio la contestación de los atenienses: mientras el sol continúe recorriendo el mismo curso que sigue en la actualidad, jamás pactaremos con Jerjes; al contrario, confiando en el auxilio de los dioses y de los héroes, nos enfrentaremos a él para defendernos». Al mismo tiempo, los atenienses tranquilizan con este mensaje a los espartanos: «No hay en toda la tierra oro suficiente, ni una comarca tan excepcional por su belleza y su fertilidad, como para que estuviésemos dispuestos, a ese precio, a abrazar la causa de los medos y a esclavizar Grecia». A juicio de Heródoto, la diferencia en armas y soldados quedaba compensada e inmediatamente después invertida a favor de los griegos en virtud de esta otra diferencia, más profunda, que separaba a los contendientes: la que separa, en efecto, el despotismo de la libertad.

La «medida» contra el cálculo, la ley contra el despotismo, la resistencia contra la esclavitud: la libertad. Que Hollywood haya podido pervertir con tanto éxito este relato sólo demuestra hasta qué punto contiene un mandamiento radical. No estamos seguros de que ésta fuera realmente la razón por la que los griegos vencieron a los persas, pero

estamos seguros de que sigue siendo una buena razón para luchar. Y esto también deben saberlo los niños.

A

LAS TENTACIONES DE SAN POLIRGASIO

> El límite en el espacio es la belleza; el límite en el propio cuerpo es la conciencia. El despotismo, negación de estas dos vallas, constituye la radical injusticia de un poder que trata a todas las criaturas por igual —hombres y montañas— como medios u obstáculos de la voluntad.

Hacía ya tres días que san Polirgasio había dejado atrás la última aldea y cuando levantó la cabeza comprendió que había alcanzado su destino. Deshizo el breve hatillo que pendía de su hombro, dejó sobre la arena la naranja que había llevado hasta allí como única cifra de su anterior riqueza y rezó de rodillas la primera plegaria de su nueva vida. Todo a su alrededor era limpio y vacío. El sol barría las excrecencias; el viento abrasador sólo levantaba, aquí y allí, almas fugaces que desmayaban en espiral. Polirgasio pensó sin querer, frente a ese mar petrificado por el fuego de Dios, que lo único que aliviaba las condiciones inclementes del desierto era el desierto mismo. Y aunque reprimió enseguida este alivio, que le apartaba pecaminosamente de su camino, no pudo dejar de desplegarse en todas direcciones: ni un solo relieve ni un solo punto en el que descansar la mirada ni una sola sombra bajo la que acariciar un proyecto. Desde allí el ojo se sentía suavemente lanzado al infinito; y quizás bastaba con aguzar la vista, cada vez más lejos, con toda la paciencia en tensión, para alcanzar por fin, doblando línea tras línea el horizonte, aquello que en el mundo siempre estaba tapado por algún —por millares— de obstáculos. A Dios se caía por una superficie infinitamente plana. La salvación era un vértigo de horizontalidad sin límites.

Polirgasio respiró cara al sol y sintió la felicidad de su harapo ceñido a

la cintura. La Nada quemaba los labios y llagaba los pies, pero era después de todo confortable: ni siquiera había que limpiarla. No tendría que barrer, como en el monasterio, los rincones ni baldear los suelos. No tendría que cerrar los ojos para eliminar todo lo superfluo.

Cuando san Polirgasio apartó la mirada de la desnudez del desierto, la naranja a su lado le pareció de una concreción tan molesta que se precipitó a hacer un agujero y enterrarla en la arena.

Luego levantó de nuevo la cabeza y tuvo casi la sensación de una libertad que asomaba a lo lejos… Pero inmediatamente descubrió muy cerca algo que un instante antes no estaba allí.

Delante de sus ojos, en medio de la extensión vacía y justo entre su cuerpo y el centro más distante de su mirada —de donde debía surgir la Vertical divina—, como una mancha en un traje de novia, había un taburete de tres patas. ¡Un taburete de color verde que le cortaba el camino! ¡Un taburete en mitad del desierto!

San Polirgasio vivió esta imagen más como una intrusión que como una tentación. Naturalmente no iba a sentarse en él. ¡Qué tontería! Prestaba tantos servicios a su cuerpo como a un ave de corral y lo mantenía a la misma distancia que a un cocodrilo. Pero era viejo y su mansedumbre casi ilimitada cedía de pronto ante un detalle o un balbuceo. El taburete —¡verde!— ocupaba su atención como un resto de comida entre los dientes. Introducía de nuevo la suciedad y el desorden, y con ellos la vergonzosa necesidad del agua al mismo tiempo detersiva y multiplicadora.

Fue a levantarse encolerizado cuando comprendió en un sobresalto que la verdadera tentación era esta a la que estaba a punto de sucumbir: la de apartar el taburete de un manotazo y con él la irritación que su presencia le provocaba. ¿Había elegido la vía del desierto para ahorrarse molestias? ¿Cómo había podido pensar que todo iba a ser tan fácil? Comprendió además toda la sutileza burlona de esta provocación y la aceptó como un castigo a su vanidad: pues era evidente que no hubiese podido sucumbir a la tentación más fuerte sin sucumbir también a la más débil. ¿De qué manera se habría librado del taburete en aquella extensión vacía? ¿Cómo hubiese podido en un desierto ponerlo fuera de su vista sin sentarse en él? No, no iba a caer en la trampa. Tendría que soportar la irritación

como todas las otras tentaciones, como el hambre y la sed, como los mosquitos y la acedía, en nombre de Dios, y doblegarla junto con todos los otros escombros acumulados en el recorrido del infinito: el orgullo, la memoria, la inteligencia, la impaciencia…

Después de todo, el desierto era muy grande. Polirgasio afirmó sus rodillas en la arena y apartó la mirada del taburete. Dios podía asomarse por cualquier punto de la línea. Lo importante era erguir hacia Él una atención sin treguas ni distracciones. El desierto era, sí, el medio, pero también el premio. Y tenía que merecérselo.

A la mañana siguiente Polirgasio el eremita se despertó de un livianísimo sueño en la misma postura, pesaroso de no haber sentido un frío tan alto como su arrebato ni una incomodidad tan penosa como la ausencia del Amado, pero con la satisfacción de haber disuelto en la penitencia toda su irritación. ¿No habría desaparecido también con ella el taburete?

San Polirgasio enderezó un instante los ojos y su irritación se activó de nuevo, como para demostrarle toda la vanidad de sus mortificaciones o para añadirle un nuevo principio. El taburete no había desaparecido —¡verde!—, aunque sí había sido vencido. Era cáscara como su propio cuerpo. El problema era que una nueva amenaza había cobrado forma durante la noche.

Al lado del taburete, en la línea escogida para su mirada inmóvil, había ahora un orinal: una bacinilla de porcelana vieja y desportillada que, a juzgar por el enjambre de moscas que la sobrevolaba en desorden, había sido generosamente abastecida no hacía mucho tiempo. Hasta el santo Polirgasio llegaba, en efecto, el olor blando de la podredumbre humana y con él —de pronto— la imagen invasora, que no pudo evitar y que resplandeció en su cabeza con la claridad de un garrotazo, del estercolero sentado en el modesto y fanfarrón adminículo: un comerciante gordo, corrompido, placenteramente envainado, sin calzones y cargado de anillos, en los límites de su carne.

Polirgasio rechazó esta incursión vivísima en la nuez misma del espíritu, pero cuando la imagen desapareció de su mente quedó fuera la bacinilla atacada por las moscas, indestructible como todo lo que está fuera de su sitio.

El santo suspiró y desvió de nuevo la mirada. No se dejaría distraer del objeto de su anhelo ni por la hormiga ni por el elefante, ni por una letra ni por una caravana de frases. ¡Ni el Bien ni el Mal le apartarían de su ascensión! Resistiría todos los ataques frente al sol; socavaría una a una todas sus emociones, incluso la de la victoria —la más peligrosa—, hasta que su alma vacía no esperase ya ni siquiera la llegada de Dios; y entonces Dios mandaría con un impromptu de campanas a recoger esta brizna sobrante en un carro de fuego —pues se había hecho la ilusión de este medio de transporte, más espectacular que los brazos de los arcángeles o la muy simple y muy pedestre anagogía interior.

San Polirgasio, fortalecido por este propósito, volvió al combate. Coronado de insectos y el esqueleto casi ya sin funda, con todas las teclas y tubos al descubierto, sus ojos se abrieron sin un parpadeo a la inmensidad del horizonte y la redujeron por concentración al tamaño de un alfiler. Y allí volvió a clavar nuestro santo toda su paciencia.

A partir de ese día el desierto empezó a llenarse de fruslerías. Uno tras otro, cortando a un ritmo cada vez más veloz el campo visual del eremita, se iban multiplicando los objetos. No se trataba de nada que pudiera excitar la codicia o la lujuria; nada siquiera en condiciones de prestar ya ningún servicio seguro o mínimamente proficuo. La paciencia de Polirgasio parecía convertir el desierto a su alrededor en un muestrario de quincallería siempre en expansión, esparciendo en todas direcciones su prole de honestos cachivaches, y el santo se prometió expiar también con nuevas disciplinas la culpa de esta contaminación numérica del espacio. El Diablo se divertía arrumbando hasta allí por decenas algunas de las consecuencias más sólidas y banales, las más tristes por tanto, del pecado original. Un día era un colchón salpicado de orines, deforme y con la borra fuera; otro una ratonera en la que coleteaba aún un ratón pinzado en el resorte; otro una vajilla de loza con restos de lentejas; otro un paraguas desvarillado o un sofá patas arriba o una rueda de carro con el eje roto. A veces con ellos le venía también a san Polirgasio la imagen fulgurante y dolorosísima de sus últimos usuarios; los veía en su cabeza en un golpe de luz: una vieja usurera que

sorbía caracoles arrojando las cáscaras a un horno boquiabierto; un tendero que escupía en sus zapatos de fiesta; un policía que levantaba la tapa de una olla mientras apretaba en la otra mano, muy peluda, el pecho de una gitana; una maestra agria zurciendo sus medias delante de un espejo que reflejaba, detrás de su cabeza, bajo un cabo de vela, una manzana marcada por otros dientes.

Los objetos se amontonaban —¡hasta una bañera sucia apoyada en tres patas, una peluca, un juego de bisagras gigantescas!— como en un trastero viejo. En medio de ellos, Polirgasio rezaba mirando hacia otro lado, rozado por la contagiosa indignidad del uso y la pobreza de los plurales.

Pasaron así muchos días. Bajo sus rodillas vinieron a anidar los escorpiones; los tábanos libaban el pus de sus llagas siempre abiertas; un chacal todas las noches acudía a lamer la carroña en fermentación de sus pies plantas arriba. Polirgasio mantenía el cuerpo inmóvil y los ojos amarrados al horizonte.

Una mañana, al despertar del parpadeo que resumía por igual toda su actividad y todo su descanso, experimentó la ligereza de un desprendimiento. Primero pensó que era Dios. Pero enseguida se dio cuenta de que se trataba de un zapato de tacón. ¡Ya no estaba allí, entre la tetera de cobre y las tres hachas de leñador! ¡Había desaparecido! San Polirgasio comprendió así, humillado, que su mirada ocupada tan sólo en la ascensión había ido haciendo, sin reparar en ello, el inventario de todos los objetos acumulados día a día para su tormento. De pronto recordaba muy bien el zapato: negro, de punta fina, grotescamente desbocado por la violación reincidente de un pie de monstruo y rematado por un lazo de oropel obsceno como un tumor. ¡Ese lazo había pesado sobre él como una burla a la Creación! Desde su diminuta inconveniencia, día a día, parecía atacar los fundamentos mismos de una fe cualquiera: el mal, la enfermedad, la muerte, hasta los champiñones y las torrijas —bien—, pero ¡a ver cómo explicas esto! Su desaparición le traía ahora además, como por combustión, la imagen nauseabunda de su propietaria: la esposa adúltera de un tabernero que desplumaba un pollo sentada en una banqueta, los enormes pies descalzos apoyados en un charco de sangre, consecuencia tal vez del degüello o tal vez —como se

le ocurrió al santo con repugnancia— de haberse quitado de golpe los zapatos…

Lo cierto es que la multiplicación de los objetos se había interrumpido y empezaba incluso a retroceder. San Polirgasio no había rezado, no había sufrido en vano. ¡Había superado la prueba! Reprimió el orgullo, del que temía ver surgir una lámpara vieja o una pila de mármoles quebrados, pero no pudo evitar el alivio de una respiración más amplia; sintió aumentar incluso el limón de sus heridas, puro ahora como una sola nota. El infinito desplegaba bajo el sol sus sábanas de fuego.

Entonces empezaron a crecer flores.

De cada trasto desaparecido surgía una flor. San Polirgasio oía silbar sus tallos, tan vertiginosamente ascendían hacia el cielo, y crujir las ramas y estallar las corolas. Toda clase de plantas brotaba a su alrededor, enredaban sus rápidos y abundantísimos garabatos, cundían efervescentes acumulando un verde que envenenaba los ojos. La jungla lanzaba al aire sus surtidores de hojas, retoñaba, reventaba, se dividía velozmente en otras yemas incapaces de contener un nuevo llanto de pedúnculos y repollos. Polirgasio los reconoció a todos con sus nombres extravagantes de enfermedad mortal: *Haematoxylon campechianum*, *Hymaenea curbaryl*, *Cassia*, *Copayfera*, *Bauhinia*, *Phyllantus*, *Croton*, *Manihot*, *Brosimum galactodendron*, *Castilloa elastica*, *Achras zapota*, *Roystonea ragia*, *Phytelephas macrocarpa*, *Dracontium, Vyctoria regia*. Unos chorreaban hasta el suelo grandes medusas de raíces y lianas; otros incendiaban rapidísimos musgos, mechas de liquen que se apoderaban de los mugrones y estallaban con ellos en frondas tupidas que ocultaban el cielo; otros subían más bien como la espuma o espesaban como la lana o se hinchaban como esponjas cuya humedad excesiva dejaba escapar, de pronto, una polvareda de estambres.

De rodillas, encadenado por eslabones de hiedra, san Polirgasio estornudaba en medio de una tempestad de polen.

No cedió. Entre sacudida y sacudida, su mirada buscaba entre el follaje el ojal por el que se filtraba, ya sin fuerzas, un rayo de sol.

Polirgasio el eremita superó también esta prueba.

Un día el bosque empezó a retroceder. Bajaba en miles de regatillos y arroyuelos hacia un invisible desagüe.

Pero entonces comenzó a aparecer la gente. Entre matorrales secos que rodaban empujados por el viento, uno detrás de otro, cada vez más deprisa, primero en fila, después por centurias, se detenían un instante ante el santo arrodillado. Como antes a los árboles, Polirgasio los reconoció a todos, comido suavemente por el asco: estaba el comerciante gordo cargado de anillos, la usurera de los caracoles, el tendero, el policía peludo y la gitana, la maestra con úlcera de estómago, la adúltera con los pies ensangrentados y su marido el tabernero, que lloraba…

Al principio se conformaban con pasar y dirigir al santo una pregunta, unas veces banal, otras desafiante o dolorosa, a las que, en todo caso, no esperaban respuesta alguna. Polirgasio se ausentaba de su cuerpo escudriñando el horizonte entre las filas. «¿Es éste el camino de Palmira?» «¿Cómo se prepara el huevo hilado?» «¿Qué es la fermentación?» «¿No habrá también dolores que ensucian el alma?» «¿Quién soy?» «¿Qué hora es?» «¿Cuántos niños degollados?» «¿Cuántas mujeres violadas?» «¿Cuántas mentiras, cuántos volcanes, cuántos tumores?» «¿Cuántas moscas caben en la basílica de San Pedro?» «¿Qué quiere decir “parhelio”?» «¿Te gustan las codornices?» «¿Cómo reconocer una tentación de un castigo?»…

Luego se detuvieron. Empezaron a detenerse. Asentando los pies sobre la arena —el gordo, el tendero, el policía, la maestra, la actriz de la peluca, el diputado de la bañera— se detenían a dos pasos de su cuerpo y le miraban tan fijamente como él miraba el infinito. Ya no se movían. Llegaban de todas partes a engrosar un corro cada vez más apretado, cada vez más extenso, cada vez más alto también; de puntillas, sobre piedras o banquetas, rostro sobre rostro, iban cerrando un amenazador embudo en cuyo fondo erguía su minúscula desnudez el eremita. Cientos, miles de ojos contemplaban fijamente su penitencia inmóvil; cientos, miles de miradas le empujaban de vuelta a su propia carne. Sin una voz ni un parpadeo, cientos, miles de hombres le volcaban encima sus caras muertas. Ninguna le era completamente desconocida a Polirgasio. En su

búsqueda de una rendija, iba reconociendo fugazmente, de un sobresalto a otro, todas las figuras que adelantaban la cabeza. Estuvo a punto de gritar. Allí, entre el leñador patizambo y la comadrona de la tetera, a la que el vitíligo había borrado una mejilla, ¡estaba su madre! ¡Y llevaba pendientes! A su padre lo vio también un instante, mucho más atrás, asomando una barba negra por encima del hombro de Parrasio el pugilista, su héroe de la infancia, parcheado de mataduras. Estaban también sus dos hermanos, Sagismino y Minusteno, a los que se había llevado una riada ante sus ojos la víspera de Navidad; y su hermanita Calistena, tocada con un horrible sombrero de plumas, violada y destripada la noche de San Lorenzo. Estaban sus tíos Kakolosio y Vespertina, su nodriza Itnibís, los maestros Papaverio, Recoleto y Canibalio, su única novia, Mentulibia, víctima de un zaratán, con una puntita de lengua entre los dientes y colorada —entre los pálidos Gulón y Banidón, galenos— como una manzana entre dos cuchillos. Estaba Harmatiolo, su guía de descarríos, tan joven y lindo como en Alepo, y Kerigmato, el catecúmeno, que se había puesto alheña en los cabellos blancos, y Demigastria la maga, y los siete niños mudos de Samosata a los que su primer milagro había devuelto la voz, ahora desnarigados por la lepra entre la multitud. Incluso los que no podía identificar le resultaban familiares; estaba seguro de haberlos encontrado alguna vez a lo largo de sus setenta años de vida, antes y después de su conversión, entrevistos quizás en un templo de Antioquía, atisbados y olvidados en una plaza de Cesárea, capturados por su ojo en las oscuras tabernas de Tarso o de Nacianzo, reminiscencias tal vez de un rápido vislumbre en los caminos de Calcedonia y de Damasco. Las caras se amontonaban sobre las caras como si cayeran a copos del cielo.

Todos le miraban.

Polirgasio tembló. Sintió que sólo estaba protegido por el mismo caparazón que le exponía a todos los ataques. Su alma aleteaba angustiada contra los barrotes. ¡Era él el que tenía que mirar! Esta vez estuvo a punto de ceder. Estuvo a punto de cambiar de postura, de echarse a llorar, de correr con la cara entre las manos a buscar un lugar donde esconderse o, al menos, una manta. San Polirgasio sintió vergüenza. Sintió vergüenza de su cuerpo desnudo y escurrido al sol, de

su pecho en el que nunca había crecido un solo pelo, de sus dos nalgas arrugadas y negras que colgaban sin vida. Experimentó su espalda como un animal a cuestas, se vivió las pantorrillas, se llenó de arriba abajo de muslos y de dedos y de orejas al rojo vivo. Se hizo propietario, de pronto, de un mal olor. Pero sintió sobre todo la vergüenza de su fracaso. A pesar de todas las disciplinas, su cuerpo le había vencido: ¡era visible! ¡El mínimo seguía siendo demasiado! Bajo ese círculo de ojos inmóviles, no podía estar en otro sitio, no podía dejarse a un lado. El dolor de estar de rodillas no era una penitencia; era todavía, después de todo, ¡un espacio!

En el centro de todas esas miradas, pequeñito, requemado, indestructible, el cuerpo era sencilla y definitivamente el Ocupante.

Pero Polirgasio aguantó. Aguantó su desnudez como quien aguanta un madero. Si no podía mirar ni a un lado ni a otro, ¡aún podía levantar la mirada hacia el cielo! Lucharía hasta tener tamaño sólo para Dios. Y a Dios, en su majestad, no le importaría agacharse a recoger un grumo tan pequeño; ni para encontrarlo tener que remover la arena.

El santo, al alzar la cabeza, quiso ajustarse sin darse cuenta el sombrero.

¡Hacía cincuenta años que no usaba sombrero!

Asustado, se puso a murmurar oraciones a toda prisa… y movió el pie derecho para que uno de los escorpiones le clavase en el calcañal el aguijón.

Pasaron los días. De rodillas, con la nuca plegada y la cara extendiendo un plato vacío, Polirgasio el eremita rezaba sin descanso. El sol era tan salvaje que las lágrimas le hervían entre los párpados y descendían luego hasta su boca abriéndole surcos de sangre en las mejillas. Vuelto hacia el este, sus ojos excavaban el punto más alto del cielo, una cuadrícula vacía que iba perdiendo densidad y color a medida que avanzaban las horas. Sólo tenía ganas para ese agujerito en el techo del mundo y se dejaba absorber por él como por la voracidad de otro deseo. Se sentía disminuir y despegar hacia arriba. Sufría. Pero a veces, de pronto, se volvía otra vez ancho; tenía un hombro; percibía la masa de su oreja como el estallido de un hongo. Los veía. Seguían ahí, en corro, sin moverse, contemplándolo en silencio; cientos, miles de rostros inclinados —muy cerca, casi tocándolo— sobre su carne en descomposición. De nada le servía el

tormento de su espalda; a pesar de la postura, a pesar de su concentración, se le colaban por la comisura del ojo y le llenaban poco a poco la limpia cuadrícula por la que quería ser aspirado. Abarrotaban la luz. Polirgasio se irritaba; perdía pie, se encaramaba contra la desesperación. Y entonces el cenit le explotaba en la cara. Era como una bola de dolor entre las cejas que irradiaba —o descargaba, tan rápida era su apertura— una maraña de relámpagos. El sol se lo comía todo. Moraba en una brasa. Durante muchos, muchos minutos, el santo quedaba completamente cegado por la luz. Sentía una punta de hielo hincada en mitad de la frente; y el peso de toda la tierra sobre los hombros. Pero junto al dolor vivísimo de este hachazo, y al de la pérdida de su objetivo, sentía también el alivio de no verlos, la gracia de haberse librado de ellos por un exceso de visión. ¡El sol le parecía exactamente lo contrario de una cara! Luego, a medida que el astro declinaba hacia el oeste, su mirada iba recuperando poco a poco el cielo, ahora oscuro y cuarteado, y con él la muchedumbre que pululaba en sus contornos. Y había que volver a armar todo el esfuerzo.

Polirgasio el eremita perdía al mismo tiempo la vista y la paciencia.

Una tarde, muchas horas después del mediodía, san Polirgasio siguió viendo sólo un blanco vivo. En los últimos días se había ido retrasando el regreso de la cuadrícula de cielo, y aparecía cada vez más como un dado de gelatina en el que nadaban coágulos sucios y amarillos —junto a los inevitables rostros acumulados en los bordes. Polirgasio tenía la sensación, ojos arriba, menos de mirar que de cortar, y de noche, cuando la oscuridad se abatía sobre el desierto, e incluso cuando cerraba los ojos, una fosforescencia —como el resplandor de un gran incendio tras una colina— seguía ardiendo alrededor de sus pupilas.

Pero esa tarde el eremita no recuperó la visión. El sol se hundió en el horizonte, a sus espaldas, y él siguió viendo su incandescencia pura. ¡Se había quedado ciego!

San Polirgasio, al pronto, tuvo un rebote de insumisión. Un lloriqueo infantil hizo temblar un instante su esqueleto. ¡Eso era ya demasiado! Tenía la sensación de verse privado menos de los objetos, con los que

nunca había querido ni siquiera el vínculo de la distancia, que del medio de la salvación; Dios le había dado la vista para desdeñar las superficies y los colores, para poder mirar hacia otro lado, para pasar por encima de las criaturas en una rectilínea de Silencio y Atención. ¿Cómo iba ahora a apartar la mirada? ¿Para qué volver la cabeza? Pero esto no era todo. En un pliegue de su alma, Polirgasio guardaba en secreto un motivo más serio de rencor. Cuando hubiese conseguido arrancar de su espíritu todas las ataduras, incluidas las de la religión, cuando hubiese temido y temblado lo suficiente por su salvación, cuando hubiese aprendido a soportar todas las pruebas sin esperanza, Dios —abrigaba esta certidumbre casi sacrílega— iba a bajar con un rebato de campanas a recogerlo en un carro de fuego. ¡Ay, si se hubiese quedado sordo! Prescindir del rebato de campanas no le parecía a Polirgasio demasiado duro. ¡Pero no ver el carro de fuego! ¡No contemplar la carrocería de su vehículo! Éste era el único, último sueño que había conservado Polirgasio, y la salvación le parecía menos deseable, menos digna de sacrificios, menos salvífica, sin esta golosina. ¡No quería ser transportado a ciegas! Había pecado muchas veces imaginando, a hurtadillas de la conciencia, el carro majestuoso posando sus cuatro soles sobre la arena, los seis caballos enjaezados —campanillas, cintas, alamares— sacudiendo de sus cabezas antorchas al viento y el Arcángel de pie, recto sobre el eje, tocado con un yelmo de oro y acorazado de rojo, inclinándose sobre él para cederle virilmente las riendas —porque de niño había querido ser vencedor en las carreras de cuádrigas.

¡Ay, para salvarse tenía que renunciar también al sueño del carro de fuego!

San Polirgasio suspiró. Pidió perdón a Dios y se atizó las úlceras del pecho con las uñas. Poco a poco, su alma soliviantada fue recuperando el equilibrio. De hecho, su rebeldía de viejo fue dejando paso a una filtración de alivio, a una invasión enseguida de alegría furiosa, tan incontenible que le reventó de pronto en la boca, como una vieja corneta que proclamase esta victoria de su astucia. Rompió en carcajadas, y bailó un frenesí de costillas. Después de todo, había alcanzado por otra vía —y con mayor y más redituable sacrificio— su propósito. ¡La ceguera le había librado de los mirones! ¡Se había puesto fuera de su alcance! ¡Tenía

otra vez la única dirección del vértigo! A partir de ahora, tendría que trabajar —es verdad— sin horizonte, pero también al menos sin los obstáculos que le impedían contemplarlo. Nada se interponía ya entre sus ojos y esa cuadrícula de cielo que nunca más podría mirar.

Había sacado su cuerpo del espacio; podía instalar por fin el dolor de sus rodillas en cualquier otro sitio más grande, más puro, menos concreto.

San Polirgasio el eremita contuvo la risa en los costados y retomó sus oraciones. Buscó de nuevo el punto seco. Después de todo, ¡qué gran impureza esta de encontrarle ventajas al sacrificio!

Pocos días más tarde, san Polirgasio entró en la oscuridad como en un nuevo convento. El resplandor del sol, cada vez más débil, se disolvió en un corazón de alquitrán.

Enseguida empezó a notarlo. Primero fue la salida de un pelo allí abajo, en uno de los poros del muslo. Después el crecimiento de una uña en un dedo remoto. Inmediatamente surgió una verruga y debajo de ella una espalda entera que desplegaba huesos hasta la rabadilla. Había también un pezón izquierdo con una dureza en la punta; había un ombligo rodeado de pliegues muertos. En las manos le habían salido dedos. La barba, rala y colgante, le pesaba. La longitud le llegaba hasta la cabeza.

Y un hijo suyo, denso, dulzarrón, nacido de la podredumbre y la necesidad, creado con todo lo peor de su cuerpo, le agarraba sin compasión la nariz.

¡Le miraban! ¡Le estaban mirando!

Una brisa cálida, entrecortada, le dio en la cara. ¿O era el aliento del tabernero? Por primera vez agitó la mano para ahuyentar los mosquitos. ¿No serían los cabellos de la maestra, inclinada sobre sus llagas?

Ay, no verlos no servía de nada. La sensación de ser mirado era angustiosa, le ceñía, le palpaba, le marcaba de arriba abajo el cuerpo sin escapatoria posible. La ceguera, en lugar de cubrir su desnudez, le había arrancado las últimas defensas. ¡La ceguera le había cosido la salida! Nunca se había sentido tan poco vestido. ¿No le habrían quitado, sin

darse cuenta, el harapo que cubría sus caderas? ¿No estaría mostrando sus vergüenzas bajo el sol? Polirgasio se estremeció. De hecho, sí, sentía después de muchos años una comparecencia entre las piernas, una gota de carne que no acababa de caer, molesta, inaplazable, claramente superflua pero inseparable de todas sus otras sensaciones, incluidas la sed de sacrificio y la alegría de Dios. No se la podía quitar de encima. El pensamiento más puro tenía en medio un pelo; las jaculatorias tocaban de repente una gran lengua fría que le estorbaba en la boca.

San Polirgasio tuvo que hacer un esfuerzo para no vomitar. Estaba hecho, hinchado de la mirada de sus enemigos. La ceguera era redonda y carnosa como una patata; estaba tan indefensa como una cucaracha patas arriba. No podía dejar de aparecer ni un solo instante; no podía esconder ni sus brazos ni sus intenciones.

Bajo esta mirada sin tregua, Polirgasio se sintió sacado de su agujero; más que visible, descubierto; sorprendido a cada instante en un gesto indigno de su espiritualidad, en un amago de vicio, en un pensamiento merecedor de la condenación. ¡Le veían hasta las migajas del corazón! El eremita se doblaba de humillación y de vergüenza. Seguro que sabían lo del carro de fuego; seguro que sospechaban su afición a las carreras, contra la que no habían podido nada ni los ayunos ni las disciplinas; seguro que adivinaban que dos noches antes había soñado, en el lapso de un parpadeo, con chocolate. ¡Sin duda sabían hasta lo de las dos ciruelas!

San Polirgasio recordó con horror cómo veinte años antes, durante la refacción, había cambiado la ciruela del plato del abad, madura y apetitosa, por la del suyo, que tenía un gusano; y la seguridad de que esta monstruosidad, ocultada y expiada desde entonces, resplandecía paladina ante todos esos ojos, hizo brotar de pronto en su pecho, entre las dos tetillas, dos pelos negros.

Polirgasio el eremita ya no pudo volver a concentrarse en sus oraciones. El dolor no le aliviaba, el pensamiento no le elevaba, la oscuridad no tenía espalda. La sensación de ser mirado no dejaba de aumentar. Le miraban de cerca, pero también desde muy lejos. Le miraba todo el mundo. El santo constituía el centro de un campo visual tan vasto como el universo. Le miraban desde Alepo y Samosata; le miraban desde España; veinte millones de franceses le miraban desde Francia. Millones

de chinos dejaban su trabajo en los arrozales y se volvían hacia él; millones de africanos salían de sus chozas para contemplarle en su desnudez; millones de indios y de rusos, de egipcios y de australianos, de esquimales, de persas, de yanomamis, interrumpían guisos, abandonaban hijos, cerraban tiendas y libros, desataban abrazos, dejaban la caza y los tambores, para ponerse a mirarle, desde tan lejos, las costillas.

Le miraban desde el Himalaya, desde el Japón, desde las cofas de las naves que hacían la ruta de Madagascar. El planeta entero había cesado toda actividad para observar a Polirgasio.

Y entonces Polirgasio, que lo había soportado todo, que se había dejado roer por el hambre y los chacales, que sin un suspiro había ofrecido su cuerpo a los tábanos y los alacranes, que había cedido el horizonte a las basuras, las selvas y los hombres, que hasta había sacrificado la más alta de las facultades humanas, la visión, incurrió en el único pecado que Dios no puede perdonar: la desesperación.

Fue sólo un instante, pero cuando recobró el dominio de sí mismo era ya demasiado tarde.

Polirgasio el eremita se puso a engordar irremediablemente.

No podía contenerse. Bajo esa mirada universal empezó también él, como los árboles, a echar lianas. En vano apretaba los dientes y contraía los músculos. En vano invocaba el nombre de Dios y el auxilio de los santos Atanasio y Pacomio. Lo miraban y él respondía soltando panza, descargando redaños, inflando por todas partes gibas y bultos, aumentando para ellos de tamaño. Sacaba carne de donde hasta entonces había sacado fe, pureza y decisión; extraía cuerpo del centro de sí mismo como otros extraen petróleo del centro de la tierra, e iba con él, blando e imponente, ensanchando sus límites, redondeándolos, extendiéndose en todas direcciones. Subía bajo el sol, desbordaba hacia el horizonte. Polirgasio engordaba como una garrapata en los ojos que no podía ver y a los que ya no podía escapar. ¡El grumo crecía amenazando la anchura del mismo Dios!

El cuerpo de Polirgasio el eremita empezó a apoderarse de todo el espacio.

Sin dejar de llorar, Polirgasio se dejó ir en el desierto vacío. Como una nube, ocultó el sol. Como una ola avanzó hacia el mundo habitado.

Dos días más tarde, su cuerpo había aplastado las aldeas de Neumatón y Parusión.

Al día siguiente, lo vieron llegar, al mismo tiempo, desde Antioquía y Jerusalén, desde Susa, Mosul y Dedán. Al alba se había abatido sobre las ventanas un azote de agua acompañado de un huracán ronco y salvaje, entrecortado como un rebuzno, que había despertado a los niños en sus cunas y arrancado gritos a las parturientas: era el santo que lloraba. Luego, al mediodía, un muro de oscuridad se derrumbó sobre las plazas.

La noticia de que el cuerpo monstruoso de Polirgasio avanzaba en todas direcciones se fue difundiendo por todas las ciudades del mundo, pero siempre llegaba apenas un minuto antes que su sombra.

Y muy pronto sólo cupo él en toda la tierra.

(Moraleja: un solo hombre ocupa demasiado. Dios hizo dos para que hubiese sitio.)

II

LA GUERRA ENTRE LOS SOLTEROS Y LOS HUÉRFANOS

> Desconfío de los solteros. No pueden querer a los niños. No pueden *querer la revolución*. Ése es el mal de nuestro siglo y de nuestro mundo: está lleno de eslabones sueltos, de especies agotadas en su propia trivialidad, de hombres sin hijos que han perdido el respeto por las cosas, necesitadas de un futuro en el que sigan siendo lo que son. Hay que ser padre para respetar una cuchara. Los hombres sin hijos pueden querer el Bien, pero no pueden *querer un mundo*, aunque sea uno malo en el que los niños sonríen en la basura.
>
> CIRO GONASTI

Los cuentos felices acaban en matrimonio, pero un matrimonio no garantiza nada, ni siquiera que, tras la celebración, los novios estén realmente *casados*.

De hecho hay cuentos que comienzan, al contrario, con una boda. Había una vez un hombre muy rico, propietario de un gran castillo y de muchos cofres de plata, al que las mujeres rehuían a causa del color de su barba. Barba Azul —pues así lo llamaban— era sin embargo tan cortés, tan generoso, tan alegre, bailaba con tanta gracia y celebraba fiestas tan suntuosas, que el disgusto de su singularidad física daba paso enseguida a la admiración de los que frecuentaban su trato. De ahí que se hubiera casado ya muchas veces cuando la Hermana Menor de una conocida familia de la ciudad sucumbió también a sus encantos y, tras una alegre fiesta nupcial, se trasladó a vivir a la mansión del marido. Una vez allí recibió de éste un manojo de llaves y la autorización para utilizarlas

todas —y abrir cofres, armarios y cajones— salvo *una*, la que franqueaba el acceso a una cámara prohibida que, de este modo, se revestía de un aura de misterio irresistible. Hermana Menor gozaba de las ventajas de su nueva vida y de las atenciones de Barba Azul, pero su imaginación se concentraba una y otra vez, en medio de tantas fuentes de alegría, mientras volaba sin resistencia por toda la casa, en el enigma de la puerta cerrada. De manera que un día, aprovechando la ausencia del marido, venció sus últimos escrúpulos e hizo girar la llave en la cerradura. Lo que vio dentro la llenó de horror: allí estaban, colgados de las paredes, los cadáveres de las anteriores esposas de Barba Azul, cuyo paradero nadie había sabido explicar. El final del cuento lo conocemos: Hermana Menor, castigada por su indiscreción a correr la misma suerte que sus antecesoras, es salvada de la muerte por sus hermanos, que matan al asesino y permiten de esta forma que la viuda disfrute de sus riquezas libre ya de toda amenaza.

Chesterton decía con razón que las moralejas de los cuentos «les resbalan a los niños como agua en la espalda de un pato», pero el autor o recopilador del famoso cuento de Barba Azul, Charles Perrault, amaba aleccionar a sus contemporáneos. Hombre viejo desde que nació, protegido de Luis XIV, adulador de los poderosos, rival gemelo del gran Boileau, nadie le recuerda por sus cuarenta y tres obras nuncupatorias sino por ese puñado de relatos que escribió con una mano inconsciente y liberadora mientras los comentaba, a pie de página, con otra puritana, reaccionaria y versallesca. Digamos que Charles los escribía y Perrault los reprimía; que a Charles se le escapaban —brotes de una infancia enterrada bajo la peluca— y Perrault los corregía con moralejas. Las de Barba Azul caen como un jarro de convenciones frías en la emoción elemental del lector; arrojan un saco de arena en las brasas que el propio autor ha encendido y atizado. Cuando el cuento ya ha educado a los niños en una dirección, Perrault intenta convertirlo inútilmente en el instrumento exterior de una educación «superior». La moraleja es la ortopedia de los cuentos. ¿Qué nos enseña en este caso? Perrault nos dice: «moraleja», dice: la curiosidad femenina «es un placer fútil» que «cuesta muchos pesares». Un niño se hubiese sentido sin duda más tranquilo si la conclusión de Perrault, mucho menos forzada, hubiese sido

la de que «los criminales siempre reciben su merecido», pero traduce mucho mejor la ideología de la época este paradójico principio en virtud del cual merece menos castigo —o menos atención— el asesino de mujeres que la curiosidad «femenina» que lo desenmascara. De hecho, el asesino aparece como un corrector extremo de la curiosidad femenina, sin la cual —quizás— los maridos nunca se verían obligados a asesinar a sus esposas. En todo caso, esta primera moraleja de Perrault resulta hoy completamente incomprensible para un hombre reducido a la condición de *espectador* en una sociedad en la que la curiosidad «femenina» (reverso del conocimiento) se ha convertido en la pasión dominante, social y económicamente recompensada, y cuyos miembros pasan la mayor parte de la jornada mirando a través de la cerradura —la televisión encendida — los cadáveres colgados en la habitación de Barba Azul sin sentirse amenazados por ello y sin que nadie reciba, ni de un lado ni del otro, ningún castigo.

Otra lección que podemos extraer, mucho más evidente, revela la naturaleza objetiva de la lectura infantil y tiene que ver con el color «azul». En una época en la que los cuentos de hadas se denuncian por «irracionales» y hasta «peligrosos» y las actividades de la Barrick Gold o del FMI nos parecen «razonables» y «beneficiosas», alguien podría plantearse, y tratar de explicar sensatamente, la cuestión de por qué Barba Azul tenía la barba precisamente azul sin aceptar la respuesta tautológica inobjetable de que era de ese color —y no al revés— *por imperativo de su nombre*; alguien podría, en efecto, tratar de salvar el cuento mediante una investigación histórica que demostrase que la influencia persa en la Francia del XVII llevó a algunos extravagantes de la corte a utilizar tintes o alheñas especiales importadas de Ispahan; o alguien, más radical, podría condenar sencillamente el relato por esta incongruencia narrativa. Una nota científica añadida a un cuento lo deja a un lado no menos que una moraleja; y de hecho podemos decir que la «racionalización» ha venido a sustituir, por los mismos motivos y sin alterar el resultado, a la «moralización» de otras épocas. Pero lo cierto es que el color «azul» es en realidad un simple y poderosísimo operador emocional, la concreción cromática de decenas de frases y descripciones que la economía del relato no puede permitirse sin anular su eficacia. La

infancia, como el racismo, es un empirismo; ordena y activa sus relaciones con el mundo a partir de la superficie, el volumen, el tamaño, el color. Pero es, en algún sentido, *un racismo al revés*, pues mientras que el color «negro» del racismo deduce vicios y virtudes generales, las virtudes y vicios particulares de los cuentos tienen un «azul» también particular que permite al niño coger el mundo, sus proporciones y sus amenazas *con los ojos*. Si devolviésemos a Barba Azul su verdadero nombre (digamos José Díaz) le quitaríamos paradójicamente su personalidad; si sustituyésemos ese sobrenombre *empírico* por un sobrenombre moral (el Hombre Malo) atenuaríamos paradójicamente el temor que nos inspira. En los cuentos, el peligro *azulea*, la inocencia *rojea*, la pasión *blanquea,* como se dice del fuego que «llamea», y esto en virtud de una arbitrariedad que sólo hace falta decidir una vez para que se vuelva necesaria. Por eso, si Barba Azul tiene algo que enseñar a los lectores, la conclusión debe ser muy literal, muy concreta, muy inductiva. Perrault nos dice: «moraleja», dice: «niñas, no os caséis con hombres de barba azul». Moraleja que permite a nuestras niñas disfrutar de Perrault con entera libertad, compartir la angustia de Hermana Menor y salir luego a la calle y enamorarse y curiosear completamente a salvo de toda asechanza en un mundo donde las barbas de los hombres son rubias, morenas, castañas o pelirrojas, pero nunca azules.

Con todo, hay otra moraleja posible —la que me interesa aquí— que recoge a la inversa la segunda que propone Perrault para matar el relato. Con una displicente ironía, Perrault abunda en su misoginia atribuyendo la historia de Barba Azul a una época más sabia en la que eran los maridos, a veces terribles, los que imponían su criterio a las mujeres mientras que «ahora se los ve muy sumisos, junto a sus esposas, y de cualquier color que sean sus barbas, es difícil saber quién de los dos es el amo». Perrault nos dice: «moraleja», dice: «niñas, obedeced a vuestros maridos». Pero lo cierto es que la historia de Barba Azul es la historia de un hombre que nunca llegó a casarse, la aventura malograda de un extravagante ricachón que sólo se casa con el propósito de volver a ser soltero, de recuperar la soltería mediante la supresión sucesiva de nuevas esposas. El cuento no nos dice cuántas mujeres tuvo Barba Azul (pongamos *diez* por docilidad plenaria), pero las circunstancias mismas

en que Hermana Menor desenmascara al uxoricida revelan muy bien su campo de actuación. Si Barba Azul guarda los cadáveres en la cámara secreta no es porque constituyan las pruebas de su crimen, las *sobras* de una acción que podrían acusarlo; es porque, de alguna manera, esas *sobras* son el objetivo de su acción y la acción misma: *una colección de novias muertas*. Barba Azul no mata a sus mujeres, las colecciona, y Hermana Menor no es salvada de ser asesinada sino de *ser coleccionada*. Barba Azul, que no tuvo ningún hijo de sus esposas, las mata sin placer y sin odio, llevado únicamente del cálculo implacable del coleccionista, una pasión narcisista típica de *solteros*. Como es sabido, algunos historiadores han querido identificar la figura de Barba Azul con un personaje histórico del siglo XV, Gilles de Rais, mariscal de Francia, soldado de Juana de Arco, un noble obsesionado con la piedra filosofal y la conquista de la inmortalidad al que se atribuye el asesinato de doscientos niños, a los que secuestraba y degollaba en su solitario castillo como puros medios de sus cálculos nigromantes. Barba Azul da miedo porque *no ve* a sus mujeres, como Gilles de Rais *no veía* a los niños; porque no es un polígamo ni un celoso, ni siquiera un asesino; porque no es un criminal cuyos motivos podamos compartir *en baja intensidad*; porque es un coleccionista de esposas muertas o, lo que es lo mismo, *un soltero reincidente*. Un hombre, en fin, que no se limitó a no casarse sino que se hacía soltero una y otra vez, no contra la relación conyugal, sino *contra sus esposas*; y que convirtió la soltería, por tanto, en una conquista armada dentro del matrimonio.

Pero si Barba Azul era y fue siempre soltero, la moraleja del cuento ya no es, como pretende Perrault, esa muy reaccionaria de «obedeced a los maridos» ni esa otra, rigurosamente empírica, de «niñas, no os caséis con hombres de barba azul». Lo que el cuento nos está diciendo en realidad es: «moraleja», dice: «¡niñas, no os caséis con hombres solteros!», recomendación paradójica —oxímoron moral— que es mucho más difícil de seguir.

«Evitad a los solteros, niñas: ¡casaos con los casados!» Barba Azul tuvo diez mujeres y, sin embargo, siguió siendo soltero. Y el propio Perrault, que se casó con Marie Guichon y tuvo además cinco hijos, fue la mayor parte del tiempo —mucho me temo— también soltero, salvo cuando su

gemelo Charles, con esa mano inconsciente, escribía a sus espaldas, con sus mismas espaldas, *Caperucita Roja* y *Barba Azul*.

Barba Azul es sólo un caso legendario, pero la tradición nos ofrece decenas de historias de solteros reincidentes y paradójicos. Podemos pensar también, por ejemplo, en el cuento del Hombrecito Obediente. Dice así:

Había una vez un niño que nunca obedeció a las fresas; que nunca obedeció a los charcos ni a los barcos ni a los arcos; que nunca obedeció a la luna ni a una pelota ni a un árbol. En casa nunca mintió al Padre; en la escuela nunca desmintió al Maestro; en el ejército nunca perdió el Paso. Y así creció y creció sin hacer ruido dentro de los mismos zapatos hasta convertirse precisamente en el Hombrecito Obediente. Fue primero un obrero concienzudo y un vendedor honesto. Luego, en 1932, entró a trabajar en una fábrica a la que estaba reservada un próspero futuro. Durante trece años, mientras la empresa se expandía por toda Europa, de oficina en oficina, el Hombrecito Obediente fue ascendiendo en el escalafón hasta alcanzar el grado de Director del codiciado Servicio IV-B4, responsable del sector del Transporte. Nunca nadie lo vio llegar tarde a su despacho ni acortar la jornada para irse de pesca o para homenajear una cerveza; nunca nadie lo vio encandilado en las pantorrillas de la secretaria; nunca odió al empleado despedido ni sintió placer en despedirlo; nunca antepuso ningún capricho personal —ni hijos ni amantes ni principios— a la impersonal grandeza de la tarea encomendada. Durante trece años el Hombrecito Obediente entregó toda su lealtad, incorruptible y severo, al Jefe Supremo de la empresa y si alguien le hubiese preguntado habría respondido lo mismo que Francisco González, directivo del BBVA: «El banco está por encima de las personas y bien merece sacrificios». Por eso, cuando en 1945 sobrevino la catástrofe, no consiguió explicarse por qué, si todo lo había hecho bien, todo le había salido mal.

El Hombrecito Obediente podría tener muchos nombres, pero nosotros lo llamaremos Adolf Eichmann, responsable del traslado de cientos de miles de judíos a los campos de exterminio. En 1961, delante del tribunal

israelí que lo juzgó y condenó a muerte, Adolf Eichmann interpretaba así su papel en el genocidio nazi: «He tenido la desgracia de verme mezclado en aquellos horrores». Casi ofendido por la incomprensión de los jueces, incapaces de entender que él también era una «víctima» del Tercer Reich, protestaba contra los cargos de sus acusadores: «Mi delito ha sido mi obediencia, mi sumisión a mi tarea y a las exigencias de mi servicio de guerra, a las cuales estaba obligado bajo juramento». No había tenido nunca «voluntad de matar a nadie»; nunca había sentido animadversión personal hacia los judíos ni placer en perseguirlos. «Os ruego —suplicaba en su última declaración— que tengáis en cuenta que obedecí y no a quién obedecí» bajo ese régimen inhumano en el que «la obediencia se había erigido en virtud». Mientras sus remotas víctimas, registradas primorosamente, sin borrones ni errores, en listas concienzudas, eran marcadas como ganado y conducidas a golpes a la estación; mientras eran trasladadas con puntualidad alemana en trenes donde ningún granjero habría metido a sus cerdos o a sus gallinas; mientras eran desnudadas, tocadas, torturadas, despreciadas y exterminadas; mientras eran despojadas, ya cadáveres, de sus muelas de oro y reducidas a cenizas y aventadas sobre la nieve; mientras las madres gritaban y los niños lloraban y todos temblaban, el hombrecito obediente Adolf Eichmann se lamentaba del único inconveniente que podía objetar a su trabajo: que era «rutinario».

Adolf Eichmann, lo sabemos, no fue el peor ni tampoco un caso aislado; y la imaginación que a él le faltó para representarse a sus víctimas la debemos movilizar nosotros —antídoto y alerta— para ponernos *también* en su pellejo. Pero eso que Hannah Arendt llamó «banalidad del mal» para nombrar su caso no es más que *soltería*, la soltería precisamente banal, ordinaria, virtuosa, tranquila, convencional, de un asesino bien adaptado o, al revés, de una adaptación asesina. Adolf Eichmann se casó con Vera y tuvo tres hijos propios y miles de hijos ajenos —como recuerda un libro de Gunther Anders—, pero siempre fue y siguió siendo hasta el final un hombre *soltero*.

O pensemos en el cuento de «Los tres soldados de Bagdad», que no todas

las ediciones de *Las mil y una noches* recogen.

Había una vez tres jóvenes muy valientes que dejaron sus respectivas aldeas para servir al Emperador. El primero se llamaba Pablito y tenía dos ojos; el segundo se llamaba Jaimito y tenía dos piernas; el tercero se llamaba Estebanito y tenía dos brazos. Impulsados por la pobreza, por la ambición o por los más altos ideales —móviles convencionales de todos los cuentos— los tres respondieron a la llamada apremiante del clarín que demandaba caballeros para combatir a un terrible dragón, azote del antiguo reino de Aladino y Alí Babá, entre los ríos Tigris y Éufrates. Sin reparar en la distancia ni considerar los peligros, audaces, alegres, cantarines, Pablito, Jaimito y Estebanito se reunieron con otros paladines bajo el cielo de Bagdad. No había soldados más animosos ni compañeros más divertidos; dispuestos a sacrificarse en la lucha contra el Mal, no dejaban al mismo tiempo de disfrutar de las pequeñas satisfacciones de la milicia y así, mientras otros sucumbían a la melancolía o cedían a la desesperación, Pablito, Jaimito y Estebanito siempre sabían inventar alguna ingenua travesura con la que calmar la nostalgia de su país. El calor era sofocante, las estrellas asustaban un poco con su inmovilidad temblorosa y, entre batalla y batalla, las veladas en el cuartel se hacían a veces interminables. Pero Pablito, Jaimito y Estebanito confiaban en el auxilio de su fértil ingenio, que una y otra vez les salvaba de una presencia vaga, dentro y fuera de sus cuerpos, que amenazaba con matarlos de miedo.

Una noche particularmente larga Pablito, Jaimito y Estebanito tuvieron una ocurrencia particularmente buena. «Mientras estábamos jugando a las cartas y bebiendo un whisky, surgió la idea de ir a una casa iraquí, violar a una mujer y matar a su familia», declaró con tranquilidad Pablito dos meses más tarde ante un público expectante. Pablito, Jaimito y Estebanito cogieron alegremente sus armas, avanzaron con paso juvenil en la oscuridad, quizás silbando, quizás excitando su fantasía con inocentes chascarrillos, y derribaron la puerta de una casa de Mahmudiya, a treinta kilómetros de Bagdad. Allí vivía el matrimonio Jawuad con sus dos hijas, de catorce y seis años respectivamente. Estebanito se ocupó de los padres y de la pequeña, a los que encerró y asesinó a tiros en una habitación contigua. Entretanto, en el salón,

Pablito y Jaimito desnudaban a la adolescente y se concentraban en la tarea, uno por uno, de violarla y sujetarla sucesivamente. Luego Estebanito, concluida su primera hazaña, se unió a sus amigos, violó a su vez a la muchacha y le descerrajó a continuación un tiro en la cabeza. Para acabar Pablito roció queroseno sobre el cuerpo desnudo y Jaimito le prendió fuego. Y como entonces, lógicamente, les entró hambre, el propio Jaimito se puso a asar alas de pollo mientras Pablito y Estebanito le metían prisa porque habían quedado para jugar al golf. Dentro del cuerpo violado, tiroteado y quemado, abandonado ahora sobre una mesa, había vivido catorce años una niña de nombre Abir.

Dos meses después, durante el consejo de guerra al que fueron sometidos los tres bravos soldados de Bagdad, mientras desgranaban en voz alta los detalles de la proeza, el abogado de la defensa hacía globos con su goma de mascar y uno de los acusados chupaba plácidamente una piruleta. Paul Cortez, James Barker y Steven Green, infantes de marina del ejército estadounidense, hijos de padres solteros, solteros ellos mismos, saldrán quizás de la cárcel, encontrarán tal vez una mujer que los ame con todos sus galones e intercambiarán con ella anillos ante un altar, pero sobre la tumba de Paul, James y Steven, cuandoquiera que mueran, alguien podrá escribir sin equivocarse: «Nunca estuvieron casados».

O tenemos finalmente esta historia verdadera que me invento al galope, la del *Crimen perfecto*, no incluida en las antologías de Perrault (ni de los Grimm ni de la condesa de Ségur) pero que abriga también alguna lección en su seno. Veamos.

Había una vez un hombre llamado Hermólico Voluptón, funcionario del FMI, que una tarde de mediados de septiembre del año 2001 se adormecía en una suite del Sheraton de Ciudad Juárez mientras una tal Lupita, a sus pies y sin camisa, le hacía delicadamente la pedicura. En los grandes virajes de la Historia, atraídos por un detalle o una imagen que emergen de pronto de la memoria, los hombres superiores sucumben a menudo a la idea de sí mismos; y así ahora Voluptón, antes de asir de nuevo el timón de los acontecimientos, se dejó llevar por un instante a

una nostálgica recapitulación de su carrera.

Hermólico Voluptón, voraz lector de novela negra, había leído en su adolescencia que no hay ningún crimen perfecto; y había resuelto refutar audazmente este axioma.

Concibió, pues, un plan infalible.

Se matriculó en la facultad de derecho.

Dios le había concedido un fuerte espíritu de renuncia: durante cinco años se privó de buenas lecturas, de la solidaridad de sus compañeros y de los porrazos de la policía; se privó incluso de los consoladores contactos sexuales en los transportes públicos. Mientras los otros estudiantes se distraían con huelgas y protestas, Voluptón puso derechamente su coche a disposición del Catedrático de Penal, que se había casado en las altas esferas del gobierno de la Nación. Obtuvo así, como premio a su aplicación, el número dos de su promoción (por detrás de un triste abogaducho muerto años después a manos de la policía mexicana). Para entonces él ya había tomado una decisión y su padre las medidas oportunas: trabajaría en la FRUP, la célebre casa aseguradora especializada en las grandes corporaciones industriales. No le importaba empezar desde muy arriba si se trataba de llegar hasta lo más alto.

Entre 1971 y 1981, a fuerza de comer siempre en restaurantes y de «matar de hambre a su conciencia» (chiste que hizo fortuna en los círculos de Davos), labró trabajosamente su destino: mediante la ingeniosa práctica del «doble atestado oblicuo», en el filo de la legalidad pero sin cortarse con ella, fue canalizando —por así decirlo— los residuos líquidos de cada una de las operaciones de la empresa hacia su cuenta bancaria en las Bermudas. Estas maniobras irregulares salieron a la luz, naturalmente, cuando Voluptón era ya el dueño del establecimiento: metió a dos de sus empleados en la cárcel por ellas. Como era un hombre de bien, bendijo parte del dinero negro atesorado en fondos desgravables de beneficencia.

A los treinta y cinco años, Voluptón no tenía ni casa ni familia ni amigos en apuros: no podía permitírselo con ochocientos millones de dólares de ingresos anuales. Iba rectamente hacia el objetivo que se había fijado a los dieciséis años. En 1982 llegó por fin la oportunidad que había estado esperando. Unió su fortuna a una serie de créditos blandos de

varios bancos, fundó la Pharmacy Vol S. A. y adquirió en propiedad la patente del astelinol, la única sustancia probadamente eficaz contra una extraña enfermedad degenerativa, la *ginestrosis*, endémica entre la población tubaru de Filardia, en el África subsahariana.

Hermólico Voluptón estaba a punto de refutar el axioma de las novelas policíacas con una sola palabra pronunciada en voz alta delante de su consejo ejecutivo. Todos la esperaban con emoción. El precio de producción de un genérico del astelinol era de un dólar por confección; Voluptón escandió con la solemnidad que la ocasión merecía: «¡Cien!». En los dos años siguientes doce mil filardianos murieron, sacudidos por las típicas convulsiones mioclónicas, sin poder recibir tratamiento. (Tan «típicas» que se convirtieron en el principal atractivo turístico del país: miles de estadounidenses acudían todos los años a Filardia, en viajes organizados por la Travel Vol S. A., para fotografiar las vistosas convulsiones de los filardianos.)

Pero Voluptón no era uno de esos hombres que se conforman con quince mil. En 1989, y mientras sus otros negocios inflaban sus beneficios, aprovechó la coyuntura financiera para demostrar que podía hacerlo de nuevo. Alzó la voz en su despacho de Dallas y de un solo golpe sacó el hergo del mercado internacional de divisas. En Hergesia, dos millones de personas que ya sólo podían comer huevos, tuvieron que conformarse con patatas. En los cinco años sucesivos ciento cincuenta mil niños hergesianos murieron de hambre. Voluptón se frotó las manos, satisfecho: valía la pena ganar tanto dinero (cuatro mil millones de dólares en dos semanas) para matar a tanta gente de un modo tan perfecto.

En 1995, ya desde las oficinas del FMI en Nueva York, volvió a hacerlo. Firmó al pie de unas siglas mágicas (PAE) y el conjuro surtió de nuevo efecto: en Trigeria y Pisatra, las dos vastas naciones asiáticas, se cerraron todos los colegios y todos los hospitales y trece millones de personas se quedaron en la calle. De entre ellas, hasta septiembre de 2001, habían muerto (en un censo aproximativo) dos millones. ¡Y a Hermólico Voluptón no le importaba nada si tres de sus empresas, con fuertes intereses en la zona, habían tenido que doblar sus ganancias para ello!

Mientras la tal Lupita masajeaba suavemente sus pantorrillas, Voluptón recordaba el momento más grave de su vida. Él, que había cometido tantos crímenes perfectos, había estado a punto de sucumbir a un crimen imperfecto. Había sido en 1999. Boldo Masinisa, un trigeriano que había leído estas páginas, concibió la absurda idea de que sus males tenían algo que ver con el titán de las finanzas. Un hombre que pierde su trabajo y su casa, que ve morir de parto a su mujer y de hambre a sus tres hijos, debe conservar ante todo —es una ley de oro— la sangre fría, si no quiere que las cosas le vayan aún peor. Boldo Masinisa no la conservó y, durante una de las visitas de Voluptón a Trigeria, disparó tres veces sobre él. Crimen doblemente imperfecto: porque Voluptón sólo resultó herido y porque Masinisa dejó huellas por todas partes, de suciedad y de sangre, y fue capturado una hora después del atentado. Voluptón, con su habitual bonhomía, lo perdonó de todo corazón al leer la noticia de su ahorcamiento.

Y Hermólico Voluptón, mientras la tal Lupita apoyaba las manos en sus rodillas, desarrollaba a plena satisfacción toda su potencia para el razonamiento. Un crimen perfecto es perfecto; un crimen imperfecto es un crimen. La perfección merece ser recompensada (normalmente en dólares); el crimen merece ser castigado. Éste es todo el misterio de la diferencia entre ricos y pobres: la riqueza revela una virtud superior; la pobreza merece un castigo adicional (y por eso se la bombardea).

Quedaban en pie los grandes misterios estadísticos. Estaban, por ejemplo, los de la medicina: se sabe que ciertos síndromes de crecimiento (como el de Silver) concurren estadísticamente, sin que pueda establecerse ninguna relación de causa-efecto, con la aparición de ciertos tumores. Estaban también los de la sociología: ¿por qué a medida que aumentaba el número de crímenes perfectos aumentaba también, sin que tampoco pudiese establecerse ninguna relación, el de los imperfectos?

En ese momento, las manos puras de la tal Lupita alcanzaron los muslos de Hermólico Voluptón y éste se quedó dormido.

La tal Lupita, de pie, se le quedó mirando un instante, con un brillo extraño, desagradable, en la mirada.

(No, no lo hagas, Lupita, no le robes la cartera; te pillarán. Y ya sabes que en Juárez no se andan con chiquitas con las obreras de las

maquiladoras.)

Hermólico Voluptón, bajo cuyo nombre podemos imaginar a quien nos plazca, estaba felizmente casado con Caroline y había tenido ocho hijos, pero siguió siendo —siguió siendo— siempre *soltero*.

Barba Azul, Adolf Eichmann, los tres soldados de Bagdad y Hermólico Voluptón son apenas algunos ejemplos *manipulados al azar* de una forma de ceguera que se aprehende mejor desde el otro extremo, a la luz de la mirada que la impugna y desactiva. Lo contrario de la soltería no es el matrimonio sino el amor, y lo contrario de estar soltero no es estar casado sino *estar enamorado*. Hay que empezar desde ahí y de la manera más ingenua, de la manera más radical, aun a riesgo de apartarnos momentáneamente del realismo inteligible de los criminales y de sucumbir a la inútil cursilería de los folletines. Lo primero es lo primero, por mucho que el conocimiento —y la experiencia— comiencen siempre por *lo segundo*.

Un pensamiento, decía Blake, llena la eternidad; ciertas miradas también.

Del amor hay que decir: es inmoral, es impolítico, es materialista. Y sin embargo, el conocimiento de la bondad, la posibilidad del cambio social, la existencia misma de los números —como formas del espíritu— dependen del hecho irreductible e inexplicable de que dos criaturas que no se conocen se reconozcan a lo lejos y atraviesen un desierto o una multitud para unir un instante sus bocas para siempre.

El amor es inmoral. Después del pecado original, Adán y Eva bajan avergonzados los ojos; los enamorados, en una inversión en sí misma muy elocuente, los vuelven a levantar.

La expulsión del Paraíso inaugura el régimen antropológico de la mirada como brecha de la perfección individual: lo que caracteriza a los hombres es su resistencia, inscrita en la fuente misma de la conciencia, a ser mirados. La posibilidad inaugural de contemplar los objetos, condición del Mundo y de la Ciencia, es inseparable de la vergüenza de mirarse. Después de la caída, los hombres, que vuelven los ojos hacia las cosas, no se miran entre sí más que para enderezarse señales fugitivas,

como banderines o letras del intercambio social. No permitimos que nos miren demasiado tiempo; no se nos permite mirar a nuestras anchas. Hasta tal punto los ojos transportan el principio de toda inmoralidad que la insistencia de una mirada, si no es de amor y no es correspondida, constituye desde siempre el protocolo de una guerra. Desde hace un millón de años, dos hombres que se miran fijamente, rebelándose contra las consecuencias del pecado, acaban inevitablemente por matarse.

Lo que caracteriza a las cosas es, en cambio, que se dejan mirar. No se sienten molestas, no nos vuelven la espalda, no albergan ninguna conciencia que proteger. Una montaña accede a ser contemplada, se ha acostado en el valle para eso, y de ahí que se trate de un «objeto»; un hombre jamás se deja mirar de buena gana y ello hace de él, precisamente, un «sujeto». Toda la diferencia entre sujeto y objeto se subsume en esta frontera: el sujeto, sólo él capaz de mirar y de constituir por tanto «objetos», rehúye ser mirado; el objeto, privado de ojos e incapaz de fundar un mundo, se presta a ser explorado, penetrado, medido y desnudado. La altísima responsabilidad del hombre en el universo se deriva justamente de esta generosidad de los objetos.

El amor constituye un pecado y un milagro. Ignorando la prohibición fundamental y milenaria, *da permiso para mirar*. Sólo los enamorados no bajan nunca los ojos. Pero esta autorización criminal les lleva mucho más lejos. Pues el amor subvierte todos los principios de la aprehensión gnoseológica instaurando un régimen —único e imposible— en el que dos objetos se constituyen el uno frente al otro, el uno *para* el otro, a través de la mirada. Es decir, una especie de ciencia nueva —más escandalosa que la geometría no euclidiana, la física cuántica o la matemática de la discontinuidad— en la que no hay ningún sujeto y hay sin embargo conocimiento. A través del *permiso para mirar* los enamorados producen dos «cosas», frente a frente, que pueden contemplarse —y explorarse, penetrarse, medirse, desnudarse— recíprocamente. Allí donde hay amor, donde el amor es compartido, hay siempre dos Montañas que se miran… y que quieren treparse hasta la cima.

El enamorado, objeto para el amado, hace de éste un objeto con su mirada. Y, mediante fórmulas más o menos refinadas, con pocas

variaciones a lo largo de los siglos, le inviste una y otra vez de esta su nueva condición: «No me importa que seas alta(o), bella(o) e inteligente; no me importa que hables y te sostengas de pie; no me importa que tengas alma; ni siquiera me importa que seas una mujer (o un hombre). Te amo».

Dos enamorados, frente a frente, se constituyen en objeto el uno para el otro; se convierten, valga decir, en criaturas frágiles, amenazadas, inermes, expuestas a exploración, penetración, cálculo, desnudamiento. Expuestas potencialmente al exterminio. ¿Por qué entonces se sienten tan seguras? ¿Qué es lo que les pone a cubierto de todo mal? El hecho precisamente de que no haya allí *ningún sujeto* que pueda hacerles daño. El cristianismo, que invita a querer al esposo por su carácter, con sus borras y sus diamantes, en nombre del respeto y la tolerancia recíprocos, eleva a los hombres una exhortación heroica y fatalmente condenada al fracaso: dos «personas» no pueden rozarse sin herirse, no pueden medirse sin intentar someterse. Para los enamorados, que no se respetan, que no buscan comprenderse, que ni siquiera llegan a «quererse», es mucho más fácil: «Soy una cosa, soy tuyo, haz conmigo lo que quieras». Y ninguno de los dos tiene miedo.

Los enamorados, que podrían devorarse, se acarician. El máximo peligro ilumina la máxima bondad. La inmoralidad de este *permiso para mirar* conduce paradójicamente a la única posible fundamentación de la experiencia del Bien. Con su habitual agudeza para todo lo que es normal y corriente, Aristóteles deriva en la *Retórica* el placer del amor del hecho de que «ahí existe imaginación de ser uno mismo bueno, lo cual todos lo que sienten desean». El criminal enamorado, el criminal que es amado, tiene su primera experiencia de la bondad entre los brazos de la amada. Conocerá entonces que el Mal no es la ley del mundo y si vuelve a matar —¡ay de él!—, cuando vuelva a matar, sabrá sin ninguna duda contra qué principio, más hondo y más antiguo, está atentando.

Entre dos objetos jamás hay peligro. Éste es justamente, por cierto, el drama de los celos, que restablecen de un lado el polo del sujeto y reconstruyen por tanto el esquema de la desigualdad gnoseológica, una de cuyas derivas conduce inevitablemente a la propiedad, el imperio y el totalitarismo. Cuando el amor no es compartido —o cuando el psiquismo

injusto sospecha intermitencias— el enamorado, que ha transfigurado a la amada en objeto con los ojos, sigue siendo un sujeto, pues la amada en cambio no le ha mirado y no le mira. Pero un sujeto lo único que puede hacer con un objeto es *apoderarse de él* o, al menos, según la ley de Edipo y la de la selva, evitar que otro lo haga en su lugar. Dos objetos, frente a frente, están a salvo; entre un sujeto y un objeto la relación es tan desigual, tan desequilibrada, que se convierte sin remedio en una relación de poder y, en consecuencia, de violencia. Cuando no soy un objeto para el objeto de mi amor, lo único que puedo hacer con él, como sujeto que soy, es *apropiármelo*.

El problema no es, en todo caso, la ausencia de amor sino la presencia del sujeto. Unas veces pienso y otras veces soy, decía Paul Valéry. Unas veces nos amamos; otras peligramos.

El amor es impolítico. Viola los fundamentos de todo contrato social. A principios del siglo XI un jurista, teólogo y poeta cordobés, Ibn Hazm, identificó el amor con el más grave pecado que puede cometer un musulmán, la *fitna*, esto es, la ruptura de la Unidad, la división de la comunidad de los creyentes, la separación de la *polis*: dos criaturas que se empeñan en estar muy juntas allí donde hay mucho espacio, que quieren estar solas en medio de mucha gente, que fundan en cada abrazo los límites insociables de una nación secesionista.

Hay contrariedad entre cualidades, nunca entre cantidades. «Blanco» es lo contrario de «negro», «blando» es lo contrario de «duro». ¿Qué es lo contrario de «quince»? Sólo una cantidad excluye y niega a todas las demás: la Unidad. El amor, como el sexo, es lo contrario de Uno, porque ambos presuponen y exigen la diferencia. Una niña de siete años escucha la historia de Hermafrodito, a cuya enamorada Salmácide los dioses concedieron el deseo de fundirse en un solo cuerpo con su amado, y protesta escandalizada: «¡Pero así no pueden besarse!». Tampoco pueden mirarse. El sexo, que es lo contrario de Uno, admite una multiplicidad potencialmente infinita: es un problema, sobre todo, de combinación. Podemos tocar con alegría varios cuerpos al mismo tiempo. El amor, que es también lo contrario de Uno, está limitado por su propia superioridad:

sólo *dos* pueden mirarse fijamente a los ojos. De ahí que sea posible democratizar el sexo, pero no el amor. Por lo demás, del Uno al Tres (y a la Multiplicidad) hay un pasaje lógico, como bien demostró el sistema hegeliano; el Dos, en cambio, es intratable, innegociable, irreductible a cualquier forma de totalidad. Entre la comunión del Uno y el consenso de la Multitud, el Dos se yergue como la única diferencia igualmente irrecuperable para el espíritu y para la sociedad.

Evans-Pritchard, el gran antropólogo inglés, cuenta la anécdota de una tribu sudafricana que envió una delegación ante el gobierno británico en Pretoria para protestar por el hecho de que los blancos hubiesen introducido en sus poblados el amor. Órdenes de parentesco y procedimientos de intercambio que habían demostrado su estabilidad y eficacia durante siglos estaban a punto de venirse abajo por esta tara de la civilización. Toda sociedad que descubre el amor —en un proceso tan lento como el que lleva a un Arcantropo, a lo largo de millones de años, a adoptar la posición erecta, liberar la mano para la técnica, acomodar la barra craneal al milagro del lenguaje y descubrir encima de su cabeza las estrellas—, toda sociedad que descubre el amor se enfrenta a una amenaza que toca el corazón mismo de sus instituciones. Si la ley del Dos rigiera enteramente la vida de los hombres no habría mercados ni periódicos ni ministerios; ni antepasados ni calendarios; ni siquiera puntos cardinales. Del amor no se puede retroceder como no se puede retroceder a las piedras de sílex: hay que ocuparse de él, pararle los pies, amortiguar sus efectos. El poeta portugués Daniel Filipe se representa en su *Invençao do Amor* a los enamorados en la clandestinidad, como conspiradores o dinamiteros, asediados por la policía, denunciados por los vecinos, perseguidos por la justicia, desplazando la sede de sus abrazos por toda la ciudad sin pensar jamás en la capitulación. Ésta es una solución. En las sociedades holísticas, en las que el cuerpo social regula todos los comportamientos idiosincrásicos, se suele dar caza a los insurgentes, se les obliga a bajar los ojos y se los quema después en la plaza pública. En las timocracias, más benignas, donde el sentido del honor no compromete las conexiones colectivas, a los dos rebeldes se les fuerza sencillamente a *legalizar su situación*.

El intercambio reglado de mujeres ha constituido desde siempre la

garantía de toda vida social. Pero el matrimonio, concebido para neutralizar y superar la Naturaleza, tiene muchos más problemas con la Eternidad. La verdadera amenaza del matrimonio es el amor.

La solución naya, poco imitada, separa y concilia los derechos del amor y los de la sociedad, reduciendo el matrimonio a su puro esqueleto institucional. En esta casta hindú de régimen matrilocal la mujer ve una sola vez, el día de la boda, al marido que transmitirá su nombre y posición a los hijos que la esposa tendrá después de sus enamorados, en libertad y con los ojos bien altos. En vez de prohibir el amor, la sociedad naya prohíbe *un solo objeto*, como en el paraíso, en este caso el marido, que funge como puro operador clasificatorio; y de esta forma, la mínima protección de las instituciones franquea a los insurrectos una amplísima avenida en la que pueden medirse, explorarse y desnudarse recíprocamente sin riesgos para la comunidad.

Los hijos de los naya, socialmente legítimos, son todos hijos del amor. Son todos altos y listos. Un erudito hebreo del siglo XII, Yosef ben Meir ben Zabarra, perteneciente a una tradición mucho menos tolerante, se percató sin embargo de toda la potencia de la ley del Dos: «Tienes que saber que el bastardo no es fruto del adulterio solamente. Pues el adulterio no se debe sino al amor mutuo; el amor no se debe sino a la pasión; la pasión no se debe sino al calor del corazón y por el calor del corazón se calientan la sangre y todos los miembros. Según la intensidad de la pasión así será el ardor de los miembros. Se calientan por tanto las dos simientes, la del hombre y la de la mujer, de las cuales se engendra el niño. Por eso los bastardos son listos, porque la listeza se debe al calor del corazón y a la agudeza del pensamiento que hay en el cerebro. Asimismo el bastardo es alto, pues con el calor se alargan todas las cosas y crecen. Éste es el motivo por el que los bastardos son altos y listos».

La reproducción y estabilidad del orden social pasa por el matrimonio; el perfeccionamiento de la humanidad pasa, en cambio, por el amor.

De todas, la peor solución es la de nuestras sociedades occidentales. No quemamos a los enamorados, es verdad, ni los obligamos a casarse; tampoco, como los naya, los excluimos del matrimonio para apropiarnos luego de los frutos de su libertad. «Emancipados» de siglos de matrimonios de conveniencia y enlaces de obediencia debida, hemos

acabado por exigir a las instituciones que se sometan a las embestidas del amor. Así, paradójicamente, se ha abierto a la intervención del Estado la única libertad que sólo puede ejercerse contra él: estar juntos allí donde hay mucho sitio, estar solos allí donde hay mucha gente, fórmulas radicales de la negación política, son catástrofes que no pueden convertirse en «derechos» sin debilitar la sociedad y sin, al mismo tiempo, socializar la eternidad: entre una y otra, contra la una y contra la otra, han emergido solitarios los caprichos del individuo, como fustes o bastones en los que no podemos apoyar *nada*. El resultado no puede ser más insatisfactorio. Soñando una sociedad compuesta sólo de enamorados —la utopía ilustrada de la fraternidad universal—, hemos acabado por establecer una de «solteros» y «divorciados», las dos figuras más subversivas del neolítico, despreciadas —desde la Atenas de Pericles a los bororo de la Amazonia— por todas las culturas de la tierra. A cambio, no hemos entregado el mundo a una orgía de pureza, a un apocalipsis de doses en libertad, a un paroxismo de miradas desvergonzadas: nuestros periódicos, nuestros mercados, nuestros cañones siguen funcionando con normalidad, con un grado de eficacia e iniquidad sin precedentes en la historia. Lo único que hemos conseguido es que sean precisamente los «solteros» y los «divorciados», gente arrellanada en su mortalidad, gente encogida y rápida, «emancipada» al mismo tiempo de la sociedad y de la eternidad, los que han pasado a gestionar el Mal —y todos sus instrumentos— entre los hombres.

El amor, *sí*, es impolítico, amenaza los fundamentos mismos de todo orden social. Pero abriga al mismo tiempo en su seno el embrión, la criatura de una Ley común. El amor, en armas contra la Unidad, conecta las diferencias por encima de las familias en litigio y de la exogamia reglamentada. Sin Romeo y Julieta, muertos entrelazados al pie del altar, como para iluminar el carácter trascendental de su insociabilidad, Montescos y Capuletos proseguirían hasta hoy la cadena infinita del talión. Es necesario que dos enamorados se obstinen en levantarse y tenderse los ojos, a despecho de sus respectivos destinos culturales y contra todos los pactos de sus padres o sus gobiernos, para que los hombres se avengan por fin a una tregua desde la que excogitar, espantados de su barbarie, un aparato de justicia y una legislación

compartida.

El amor, finalmente, es materialista. Quiere que la inteligencia del amado tenga dientes, que su generosidad tenga una cadera, que sus opiniones tengan dos hombros; quiere, en definitiva, que su carácter —esa vaga nube de moscas— esté *encarnado*, como el dios de los cristianos. El amor se pasa el día contándole las piernas y las orejas al amado, sin quedarse jamás tranquilo con la cuenta. Le dice, es verdad: «No me importa que seas bajo, no me importa tampoco que seas alto; no me importa que seas bello o inteligente; no me importa que seas rico; ni siquiera me importa que seas un hombre (o una mujer). ¡Qué le vamos a hacer! Te amo». Y le dice también al mismo tiempo: «No sé cuántas tienes y por eso te las estoy contando todo el rato, pero *me importa* que tengas piernas y orejas y manos y dos incontables brazos en los costados. Aún más: me importa que tengas cuerpo, aunque te lo lleves lejos de mí; quiero que te siga creciendo el pelo, incluso en Suecia, donde no puedo verte, y que en Australia lo lleves bien peinado; quiero que tengas pies, que sigas teniendo pies en Canadá, a diez mil kilómetros de distancia, y que los tengas calientes si hace frío y descalzos si es verano. Quiero que *peses* y que alientes y que ocupes un espacio». No se puede disminuir la importancia de esta cursilería que reúne al filósofo y al carbonero en un mismo suelo ni ocultar su seriedad fundamental. El amor, precisamente porque es materialista, construye y aplica sin cesar un instrumento de precisión; pone permanentemente en marcha una voluntad de exactitud. No olvidemos que la geometría, sobre la que Platón y Plutarco levantaron el reino puro de las ideas, ha medido durante siglos las superficies en «pies» y «codos» y «palmos» (o incluso en «pulgadas»). El horizonte es extenso, pero el concepto de extensión sólo se aprende en una espalda. El valle es profundo, pero el concepto de profundidad sólo se aprende entre el alma y la ropa. La separación es dolorosa, pero el concepto de dolor sólo se aprende en una mejilla ausente. La escena típica del folletín, colofón y revelación del vínculo amoroso, en la que el enamorado cubre con su cuerpo el cuerpo del amado y recibe en su pecho el disparo que le está destinado; el sacrificio convencional de la propia vida para salvar la

del amante amenazado, manifiesta en realidad el impulso mismo del trabajo del amor: *la opción preferencial por los cuerpos*, incluso al precio de olvidar el propio; el cuidado minucioso del lugar del otro; la conservación a todo trance de una existencia concreta.

«Pies», «codos», «palmos», «pulgadas», tras la experiencia del amor la extensión del desierto hay que medirla en «pechos», la extensión del mar hay que medirla en «espaldas»; y la extensión del dolor sólo se deja medir en «mejillas».

El amor así descrito, en su adventicia, estrepitosa, inútil y breve eternidad, ilumina por contraste la hechura de nuestra normalidad, pero apenas si la amenaza. El amor no puede constituir una ley social, no puede decidir ninguna «constitución». Es absurdo confiar en él para acabar con nuestros periódicos, nuestros cañones y nuestros mercados o para transformar de raíz un orden inicuo de guerra generalizada contra los hombres y contra las cosas. No es capaz de construir una sociedad nueva de fraternidad autogestionada ni —más modestamente— de cristalizar en un gobierno o al menos en un ministerio. Es tan hermoso y purificador que una revolución, y luego una institución, deberían garantizar a todos los hombres las condiciones para esa experiencia intransferible y vertical (para las cosas «caídas del cielo»), pero él mismo es incapaz de promover ese cambio. El amor no funda ni gestiona ninguna institución. ¿O sí? Porque hay una institución que depende del amor o se resigna a él para alcanzar otros objetivos; una institución que el Estado abandona a la autogestión del amor a sabiendas de que su intervención empeoraría aún más las cosas. No se trata del matrimonio, pura suma contractual de solterías impuesta casi siempre a lo largo de la historia por el interés, la violencia o la convención, sino —por así decirlo — de un extraño defecto de fábrica que, a falta de otro nombre mejor, llamaremos *familia* para nombrar, bajo toda clase de variantes culturales, la centralidad clandestina de la maternidad. El matrimonio puede ser o no el resultado del amor, pero suele obligar a una clase de amor inesperado e irremediable *fuera de la pareja*; construye, con amor o sin él, *el objeto de otro amor*. El amor del Dos, que quiere fundir los cuerpos, los

multiplica; el amor del Dos fracasa y se consuma en el *amor al tercero*. Después de la boda, cuando acaba el cuento, cuando los trabajos y los días imponen de nuevo su ley, los ex solteros tienen hijos. El matrimonio es en realidad una fábrica de cuerpos que el Estado confía a la gestión privada, pero mientras las fábricas de los cuerpos sigan siendo las madres —las madres de ambos sexos— todas las industrias, y todos los cálculos, estarán amenazados.

Si nos fijamos bien, las tres características que he asociado más arriba al amor —inmoral, impolítico, materialista— son la mística y la poesía del amor de Dos, pero son la práctica y la norma del amor al Tercero. Las madres de ambos sexos convierten en rutina horizontal la explosión vertical de los enamorados.

El amor a los hijos es completamente inmoral, en el sentido ya indicado de un restablecimiento de la desvergüenza edénica entre dos humanos que se tratan recíprocamente como objetos sin hacerse daño. La madre es despensa, colchón, asa, carreta, columna, pañuelo, tobogán; el hijo es manipulado, desnudado, metido en el agua, volteado, mordisqueado, forzado a abrir la boca, trasladado, palmoteado, y su única defensa es precisamente la persona de la que procede este ataque. La criatura más frágil en el mundo más atroz, la vida más débil y menos independiente, rodeada de gigantes desconocidos que podrían destrozarla con una sola mano, no tiene miedo: sonríe. Por un milagro inexplicablemente repetido y cuya repetición impide nuestro asombro, la más grande vulnerabilidad se convierte en la máxima seguridad; el máximo poder —incomparablemente mayor que el de cualquier Jerjes— se convierte en el máximo servicio. Allí donde no alcanza a penetrar la ley y donde la desigualdad de fuerzas es absoluta, la madre mira al niño y, en vez de matarlo, le cambia la ropa y lo besa; y el niño, en lugar de cubrirse la cara y echarse a llorar, se sosiega y se duerme confiado. El bien es siempre una monstruosidad descolocada, la belleza una obscenidad en otro sitio; y sin esta experiencia infantil mayoritaria —la de esperar tranquilamente lo mejor de alguien que podría matarnos— sería imposible la vida social, la aceptación natural de esas categorías compartidas que nos permiten preguntar la hora a un desconocido y, llegado el caso, pactar con él una ley común. Gracias al amor y pese a

todas las excepciones —particularmente escandalosas *contra él*— la desconfianza es secundaria y aprendida; es la ley del mundo, pero no su principio ni su destino; no comenzamos con ella y por eso es posible no sólo la lucha contra los otros sino también la lucha *junto a los otros*; y por eso sería terrible un mundo en el que la acumulación de excepciones (malos tratos, abusos sexuales) obligase al Estado a presuponer el mal, y no el amor, y a defender al niño de su propia familia. El amor inmoral de la madres de ambos sexos, que nos bañan en lugar de ahogarnos en la bañera y nos dan de comer en lugar de devorarnos, protege al margen del mundo la posibilidad misma de compartirlo. Su tiranía invertida, su renuncia a la fuerza, su subversión del poder en servicio, son la justificación y la horma de nuestro inexplicable optimismo antropológico, de nuestra irracional tranquilidad entre los otros y de nuestra absurda y —al mismo tiempo— sensatísima creencia en una *familiaridad* universal. La destrucción de todo esto es la condición y el efecto de la guerra y no es extraño, pues, que la sociedad guerrera por antonomasia, la de la antigua Esparta, arrancase a los niños muy pequeños de los brazos de sus madres. Ni que los guerreros maten a los niños del enemigo para abolir toda confianza e impedir toda reconciliación.

El amor a los hijos es completamente impolítico, en el sentido ya indicado de que lo que hace por el mundo lo hace desde fuera y de alguna manera contra él. Las madres de ambos sexos miran hacia abajo y desde muy cerca, a despecho de las estrellas (la suya está en sus brazos) y de las leyes, sin las cuales su niño acaba de aprender a andar. Estar solos donde hay mucha gente, estar juntos donde hay mucho espacio, estar quietos donde todo fluye, la *fitna* contra la comunidad de este amor pequeño y absoluto, que querría inmovilizar el tiempo y mantener inalterable la infancia, debe ser corregida por la sociedad mediante la escuela, el trabajo y la exogamia. Uno es lo contrario de Dos, y por eso la obstinación de los enamorados, su insistencia en afirmarse frente a frente con los ojos y con las manos, choca contra la religión y contra el Estado, pero el amor de Dos, después de todo, tiene los límites y la ligereza de una gripe. Por el contrario, el amor al hijo es una epidemia contra la unidad, una proliferación de Pares en los bordes del contrato social. La idílica familia hegeliana, concebida como pasaje inmanente del Uno al

Tres, olvida la escandalosa capacidad de este amor al Tercero para amar al mismo tiempo, y de un modo igualmente exclusivo, a un Cuarto y a un Quinto y a un Sexto: es *el peligro de la tribu*. Frenar a la madre sin suprimirla constituye la verdadera cuadratura del círculo de la reproducción social, nutrida y amenazada por este amor sectario, pero sólo bajo el capitalismo, al que sobra la sociedad misma, la maternidad ha empezado a ser perseguida como un *obstáculo* y reprimida como una vergüenza en el marco de una economía idealmente «soltera» de puros intercambios individuales. El peligro es grande. Porque las madres de ambos sexos, agachadas, vecinales, excluyentes, impolíticas, constituyen al mismo tiempo la garantía de toda política; aseguran que además de cálculos haya medidas, que al lado del cálculo de la vida *general* se levante la medida de la felicidad *particular*, que junto a una economía de las distancias haya, en fin, una política de las existencias.

El amor a los hijos, por último, es materialista, en el sentido de que la maternidad, horno de la educación, sólo subsidiariamente se ocupa de las «almas». Había una vez una madre que mandó a una niña llamada Lucía a recoger hojas de menta al jardín. El padre se asomó a la ventana de su cuarto, donde se atormentaba con fantasías narcisistas y se infligía altísimos ideales, y al verla *se hizo madre*. La niña había llegado a saltitos hasta el parterre, con las coletas al viento, y arrancaba ahora una por una las plantitas verdes y las olía con cuidado para comprobar su estirpe. Cada vez que se llevaba una a la nariz cerraba los ojos, aspirando intensamente su aroma, y su concreción física se hacía tan precisa y frágil bajo esta invasión de los sentidos que el padre, al observarla, se apropió una felicidad casi mareante y, al mismo tiempo, sintió una angustia dolorosísima, un terror sin límites y enseguida una especie de desprecio hacia la idea de dios. El cristianismo bautiza las almas de los niños cuando lo que hay que bautizar es el olor de la menta en la nariz de Lucía. La religión salva el espíritu de los niños cuando lo que hay que salvar es la intensidad del limón en los dientes de Juan… cuando lo que hay que salvar es el sabor de la galleta en la boca de Daniel; cuando lo que hay que salvar es la textura de la lana en la mano de Leyla; o el azul del mar en los ojos de Hassan; o el trinar del pájaro y el trepidar del tren en los oídos de James y de Yin y de Soraya. Así de sacrílegas son las

madres. Contra los dioses hacen las camas, contra los dioses enfrían la sopa, contra los dioses ponen termómetros, hacen trenzas, cosen la ropa; contra los dioses atesoran —y los limpian y los abrillantan— esos cuerpos que no quieren ceder a ningún ser superior. El padre «soltero» dice: «Quiero que seas ingeniero». Las madres de ambos sexos dicen: «Quiero que seas de carne y hueso». El padre «soltero» dice: «No me defraudes». Las madres de ambos sexos dicen: «No cojas frío». El padre «soltero» dice: «Demuestra que eres hijo mío». Las madres de ambos sexos dicen: «No me importa que seas hijo de un carpintero y no de un dios; no me importa que no vayas a ser ministro; no me importa que no seas rubio ni demasiado alto ni demasiado listo; ni siquiera me importa que seas cojo. ¡Respira!». (Demasiado tarde, ¡ay!, el rey Lear se vuelve madre ante el cadáver de Cordelia: «Que un caballo, un ratón alienten, y tú no respires…»; y no le importaría que su hija fuese un caballo o un ratón con tal de devolverla a la vida.) Eso que he llamado *familia* para nombrar el eje clandestino de la maternidad consiste en *querer la existencia concreta* de un cuerpo y, aún más, de un número potencialmente ilimitado de cuerpos: el amor al Tercero y al Cuarto y al Quinto: es *la belleza de la tribu*. La familia, en efecto, es un ecosistema en el que no sobra ningún elemento, en el que no se puede sacrificar ninguna de las partes en beneficio del conjunto, en el que —al contrario— la negación o eliminación o deterioro de la más pequeña o torcida de sus criaturas amenaza con destruir, o al menos altera decisivamente, la totalidad de las relaciones. Pero ¿no habíamos dicho ya algo parecido de otra clase de vínculo? De pronto, dicho sea de paso, descubrimos un parentesco inesperado entre el Relato y la Maternidad, las dos únicas instituciones *interesadas* en el mantenimiento de los cuerpos particulares y dentro de las cuales aprobamos —y este aprobar es su ley— la existencia misma de todos y cada uno de sus *ejemplares*: Silver nos importa tanto como la abuela Marta, Ripley nos es tan indispensable como el hermanito Fermín, el destino del indio Joe nos afecta no menos que el de nuestro primo Paco. En este mundo nuestro, lo hemos dicho, todo empieza a ser *cálculo*, atropellada marcha contra los límites y sus temperaturas, superación imparable de todos los contornos y su coloración íntima, incluido ese «color» personal que llamamos *carácter*. En una famosa entrevista de

1981, Friedrich von Hayek, el gran ideólogo del ultraliberalismo, reducía el campo de la moral al «cálculo de la vida», aceptando la necesidad de sacrificar siempre algunas de ellas y defendiendo como principios de selección la «propiedad» y el «contrato». En una no menos famosa declaración la víspera misma de la invasión de Iraq, José María Aznar, ex presidente del gobierno español, regañaba a los pacifistas por no saber hacer las cuentas: «Había vida antes de la crisis de Iraq y seguirá habiendo vida después de la crisis de Iraq». En un encuentro con periodistas en marzo de 2006, por su parte, el general jubilado estadounidense Bernard Trainor revelaba con toda naturalidad la regla establecida por el Pentágono de asumir rutinariamente hasta treinta víctimas inocentes como «daños colaterales» en operaciones contra «blancos de alto valor», requiriéndose la autorización del secretario de Defensa sólo para una previsión superior de bajas civiles. Los locos, los militares, los banqueros calculan; Jerjes, Barba Azul, Bush y Botín calculan; la estructura misma en la que se nos han enredado ya los pies *calcula* sin descanso y allí dentro sólo las madres y los cuentos, cada vez más débilmente, nos proporcionan unidades de medida. Lo contrario del cálculo general de la vida, propio del capitalismo, es *el cuidado concreto de los cuerpos* y de eso se ocupan, en sus mundos paralelos, las familias y los libros. Las madres de ambos sexos están interesadas en la existencia y conservación de un cuerpo particular; y algo muy parecido —y con el mismo margen a veces de injusticia y prevaricación— es lo que le ocurre al *lector*. Las madres de ambos sexos están interesadas en conservar el olor de la menta en la nariz de Lucía y la intensidad del limón en los dientes de Juan; eso es lo que hace de algún modo el *narrador*.

En este sentido, una de las obras más maravillosas de la historia de la literatura, *Las mil y una noches*, expone sin saberlo esta relación inesperada entre el relato y la maternidad: durante tres años, noche tras noche, Sherezade aplaza su condena a muerte contándole cuentos al sultán y, entre narración y narración y casi como una consecuencia o una peripecia del relato mismo, se queda embarazada y le da hijos; de hecho, esos cuentos que proporcionan tanta felicidad al lector son en realidad una estrategia de distracción de Sherezade destinada a dar tiempo a su cuerpo para gestar sus niños. Como Barba Azul, el sultán es soltero y, por

lo tanto, no conoce límites: cada noche mete en su cama y asesina a una mujer en un proceso en el que placer, crimen y esterilidad se suceden en una espiral potencialmente infinita. Sherezade desactiva la soltería del sultán, interrumpe el ciclo cerrado de la destrucción y al final son sus niños, tanto como sus cuentos, los que le salvan la vida y salvan al mismo tiempo la de todas las otras mujeres del reino.

(Cumple aclarar en este punto que el cuidado de los cuerpos ha conocido, extramuros de la maternidad, otras dos alternativas posibles, una intempestiva y otra histórica, con las que apenas si podemos ya contar; me refiero a la Santidad y a la Ilustración. Entendemos bien al papa Inocencio III y a Hitler, pero hay algo que se nos escapa en san Francisco de Asís y en Simone Weil; podemos explicar la «banalidad del Mal» pero difícilmente «la sorpresa del Bien», y el amor no desencadenado, conducido y limitado por la familia ha dejado algunos misteriosos e indispensables ejemplos y ninguna organización material. Contra las limitaciones de la maternidad la Iglesia pretendió a través del sacerdocio institucionalizar la santidad, profesionalizar la «medida» del amor, establecer desde el celibato una especie de matrimonio universal con todas las criaturas, pero su fracaso estrepitoso, a veces ofensivo, a veces incluso criminal, viene precisamente a iluminar hasta qué punto en este mundo sublunar sólo excepcionalmente se puede amar *sin hijos* y de qué manera en él los hombres antropológicamente normales dependemos de los niños y de los relatos para interesarnos por los cuerpos concretos. Por otra parte, contra las limitaciones de la maternidad y contra la universalidad sectaria de la religión, la Ilustración —y la revolución social que la siguió— pretendió institucionalizar no la medida del amor sino la medida de los principios y es justamente su derrota a manos del cálculo capitalista la que obliga hoy a retener al menos las radiaciones locales, las cadenas cortas de luciérnagas a ras de suelo. Recogiendo una división de Todorov, podemos decir que la crisis de la «moral de principios» es frenada en sus catastróficos efectos por la «moral de simpatía» o —citando a Montesquieu— que, en ausencia de la ley, es bueno que conservemos algunas costumbres. Estas costumbres, también

amenazadas, constituyen algo así como una civilización interina, un generador de emergencia, una antorcha de guardia a la espera de poder reparar la instalación eléctrica. Es difícil, sí, meter ideas universales en la cabeza de una humanidad para la que la realidad entera se concentra en el cuerpo del propio hijo, pero no es menos cierto, al contrario, que a una humanidad a la que no le parecen reales los cuerpos —como empieza a ser el caso de nuestro capitalismo inmaterial— de nada le sirven las ideas universales, por mucho que las repitamos de memoria en nuestras escuelas.)

El problema es que a través del matrimonio, donde se viene escondiendo la maternidad, se ha reproducido también la soltería. Por eso los niños han estado y están en peligro. En el verano de 2006 un ejército de solteros bombardeó día y noche el Líbano matando a 1.200 civiles, la tercera parte de ellos niños. El mismo ejército de solteros mató entre los años 2000 y 2014 a 1.670 niños en Palestina. Otro ejército de solteros ha asesinado a decenas de miles de niños en Iraq. Una economía soltera mata todos los años a 5 millones de niños de desnutrición. Solteros despiadados matan todos los años a 3.500 niños, dentro de sus hogares, en Europa y Asia central. Sólo en Honduras, bandas de solteros matan todos los meses a 47 niños, abusan sexualmente de 10.000 y obligan a trabajar a 500.000. En todo el mundo son 218 millones los niños explotados laboralmente por solteros organizados y 225 millones los que padecen sevicias sexuales. En España, matrimonios solteros ejercen violencia sobre 188.000 niños. En México, 21.000 niños fueron violados por canallas solteros entre 1997 y 2003, cada dos días es asesinado un menor de cinco años y cada tres es abandonado un bebé sólo en la capital. Generales solteros obligan a guerrear a 500.000 niños en todo el planeta e industriales solteros fabrican armas cada vez más pequeñas y ligeras para que puedan usarlas con facilidad. Los maestros solteros de 106 países golpean legalmente a millones de niños en las escuelas de todo el mundo. Los 110 millones de minas antipersona sembradas por fabricantes y militares solteros en 64 naciones (Vietnam, Camboya, Angola, Colombia, Bosnia) asesinan o mutilan a 4.000 niños todos los

años. Todos estos datos, no aptos para menores, conviven tranquilamente con una visión de la infancia presidida por el cervatillo Bambi, la abeja Maya y Papá Noel.

Es sin duda extraño. Freud convenció a la tradición literaria occidental de que todos los niños quieren matar a sus padres cuando lo que en realidad nos cuenta la historia de Edipo —como varias decenas de mitos y relatos populares, por no hablar de los periódicos— es, al revés, que son los padres, o al menos los reyes, los que quieren matar, devorar o abandonar a sus hijos. Layo perforó los talones de Edipo y, atado como un pajarillo, lo entregó para que lo mataran; lo mismo hizo Artiages con Ciro y por las mismas razones; lo mismo se cuenta en uno de los mitos fundacionales de la cosmogonía griega, en el que Zeus se salva del apetito asesino de su padre Cronos, verdugo de sus otros hijos. Todo lo que ocurre después *en la historia* se debe a esta primera acción y si los designios temidos se cumplen es precisamente a causa de lo que los padres hacen para evitar su cumplimiento: es lo que en nuestra cultura humana se llama *educar* a los niños. Todo el patrimonio de nuestros cuentos tradicionales, leído en su literalidad, expone la misma recurrente abominación de padres que abandonan a sus hijos en el bosque y ogros voraces que los persiguen para comérselos (y niñas que, en ausencia de sus madres muertas, son amenazadas por madrastras o medeastras entregadas a los cálculos narcisistas de una soltería feroz). Edipo, Ciro, Zeus, incluso los hermanos Karamazov podrían decir —armas en mano— de Layo, Artiages, Cronos y Fiodor: «¡Empezaron ellos!». Los supervivientes de la carnicería descrita más arriba, los mutilados de las minas antipersona, de las bombas israelíes, de la violencia doméstica, podrían decir —fusil al hombro— de la generación de sus mayores: «¡Empezaron ellos!». En este mundo los niños armados proclaman con tristeza: «Mis padres no tienen hijos». Y por su parte los padres que los trajeron a la vida para abandonarlos en el bosque podrían proclamar, mientras se calientan las manos en el fuego, si fuesen más cínicos que desdichados: «Mis hijos no tienen padres». Es así como comienza, es así como ha comenzado siempre ya, la batalla entre los solteros y los huérfanos, esa pugna mundial en la que los padres de los huérfanos transmiten a los hijos de los solteros, cuando no los matan, porque

intentan matarlos, su soltería. Esta conversión de los huérfanos en solteros —la sustitución freudiana del padre— es lo que desde hace siglos se conoce con el pomposo y trágico nombre de *educación*: el fracaso de la agresión paterna mediante el cual los niños supervivientes aprenden a usar las armas empleadas contra ellos.

Pero están, decíamos arriba, las madres. Hay otra historia fundacional, compartida por tres culturas, en la que un padre intenta matar a su hijo. Había una vez un rico ganadero, dueño de «ovejas, vacas, asnos, siervos y camellos», al que el dios Yahvé ordenó que sacrificara a su primogénito Isaac (Ismail para los musulmanes). Abraham o Ibrahim, que así se llamaba nuestro hombre, se levantó muy de madrugada para no despertar a su mujer, aparejó su asno, tomó su cuchillo y se puso en camino con el sigilo del que va a cumplir un acto reprobable. A su lado marchaba Isaac, víctima ignorante, al que el padre hacía cargar con la leña del holocausto: «Aquí está el cuchillo y la leña —decía el niño—, pero dime, padre, ¿dónde está el cordero para el sacrificio?». Abraham buscó un lugar apartado en la montaña, ató al hijo desprevenido, cuya ingenua sumisión y estupor podemos quizás representarnos (y que tal vez suplicaba y lloraba sin atreverse a protestar), y lo tendió sobre el altar. Luego Abraham levantó su cuchillo —mientras Isaac lo miraba, completamente a merced del hombre que debía protegerlo— y ya caía el brazo sobre el niño cuando el ángel de Yahvé lo detuvo: «No lo hagas, Abraham, Dios se ha complacido en tu obediencia y te devuelve a tu hijo». En su lugar, el ángel le señaló un carnero trabado en un zarzal y Abraham lo inmoló entre loas a su Señor. En recompensa por esta demostración de lealtad incondicional, Yahvé prometió a su siervo «un torrente de bendiciones», una descendencia más abundante que «las estrellas y las arenas de la playa» y la victoria de su pueblo en todas las guerras, así como todas las tierras de sus enemigos. Ésta fue la hazaña de Abraham; ésta fue la educación de Isaac.

Hace falta mucha teología para salvar esta historia y pocas han merecido tanta atención por parte del cristianismo. En la famosa interpretación de Kierkegaard, por ejemplo, Abraham aparece como el «caballero de la fe» cuyo «salto mortal» por encima de las convenciones abre la posibilidad de la alianza; rebelde contra los más sagrados lazos

sociales, incomprendido y hasta condenado por sus vecinos, su gesto revolucionario obliga a Dios, de algún modo, a abandonar su indiferencia y tomar partido por las criaturas que ha creado. Pero incluso el extraordinario Franz Hinkelammert, desde la izquierda cristiana, reivindica este pasaje del Génesis como una ruptura liberadora respecto de la cultura griega, en la que los hijos son siempre salvados por la casualidad y mantenidos en el circuito de su destino sacrificial: «Abraham —dice el filósofo y teólogo alemán— descubre la libertad y salva a su hijo». Y sin embargo —sin embargo— no es esto lo que nos cuenta la Biblia. Abraham no descubre nada y todas sus acciones permanecen sumergidas en la inmanencia de la necesidad. Lo que nos relata el capítulo 22 del Génesis es un doble gesto de obediencia: sin rechistar, sin protestar, sin reconocer la realidad irreductible del niño, Abraham levanta el cuchillo cuando Dios se lo ordena y sólo lo depone cuando Dios se lo ordena. La «rebelión» del patriarca contra las convenciones oculta en realidad un acto de sumisión absoluta a un Designio Superior, en el que la mujer, el niño, la casa, disuelven su consistencia, y para un no creyente —como es mi caso— no hay ninguna diferencia entre la obediencia de Abraham a todas las órdenes de Yahvé y la obediencia de Eichmann a todas las órdenes del Führer. Abraham accede a sacrificar a su hijo como Eichmann accede a sacrificar a sus descendientes judíos; y Abraham habría podido sentirse «incomprendido» y «víctima de su lealtad» ante un tribunal filisteo como Eichmann se sintió «incomprendido» y «víctima de su lealtad» ante el tribunal judío de Jerusalén que lo condenó.

Abraham se levantó muy temprano para no despertar a su mujer. ¿Por qué? Porque Dios, digo, no habría podido dar esa misma orden a Sara (o a Agar en la tradición musulmana). Por eso quizás los hombres han defendido las ortodoxias y matado por las religiones monoteístas mientras que las mujeres, mucho menos peligrosas, se han limitado a descomponerlas en una serie de amuletos, iconos y estampitas a las que atribuyen la misma eficacia material que a sus instrumentos de cocina. Dios no se hubiese atrevido nunca a pedir ese gesto de sumisión a una madre. Contra los dioses, las madres hacen la cena; contra los dioses tejen bufandas; contra los dioses se mantienen en vela. Si Yahvé hubiese

pedido a Sara que tomase un asno, un cuchillo y un haz de leña y sacrificase a su hijo, Sara se habría rebelado, no contra las convenciones sociales, sino contra Yahvé. Y si Dios hubiese querido tocar a Isaac un solo cabello de su cabeza, Sara habría interpuesto su propio cuerpo entre el rayo de Dios y el cuerpo de su niño.

La interposición del cuerpo, en efecto, es lo que llamamos amor.

Que madres, hijas, esposas y hasta abuelas utilicen en Palestina su cuerpo como arma ofensiva colocándole una bomba entre los pechos y haciéndolo estallar en medio de soldados o civiles israelíes revela hasta qué punto el sufrimiento extremo, como la maldad y el cálculo extremos, destruyen todas las varas de medir sobre las que se sostiene precariamente el mundo, pero la propia Palestina ofrece todos los días ejemplos contrarios de heroica resistencia moral contra Yahvé. La escena típica del folletín, colofón y revelación del vínculo amoroso, despreciada por los lectores más cultos como exagerada o ridícula, es la realidad cotidiana de las víctimas de la ocupación: el 4 de noviembre de 2006, por ejemplo, cientos de mujeres del pueblo de Beit Hanun, en Gaza, acudieron a la mezquita de Um-al-Nasir, donde setenta y tres milicianos palestinos eran asediados por el ejército israelí. Cometieron quizás el mismo error que esa madre judía, ignorante de su destino, que pidió un cochecito de bebé a los verdugos nazis que la conducían junto con su hijo a la cámara de gas; cometieron el error de creer en la humanidad elemental del enemigo e interpusieron sus cuerpos entre el ejército y los milicianos. Los soldados dispararon, mataron a dos e hirieron a quince, pero las madres, esposas, hijas y abuelas de Beit Hanun consiguieron salvar a sus hombres en peligro. La expresión «escudo humano» ha sido de tal manera premeditadamente malversada y corrompida por los que preferirían a las víctimas desprovistas de todo escudo que no podemos escucharla sin imaginar, un poco escandalizados, la manipulación exterior de un cuerpo reducido a pura impedimenta militar. Yo, que he caminado por las calles de Nablus protegido como un niño por una enorme matrona palestina, no puedo repetirla sin enternecerme y reconciliarme con mis semejantes, ni puedo dejar de escandalizarme a mi vez ante la desorientación moral de una sociedad que ha perdido su simplicidad folletinesca hasta el punto de no poder admirar —inversión

del gesto de Abraham— este autosacrificio pacífico y generoso. La madre es despensa, colchón, asa, carreta, columna, pañuelo, tobogán; la madre es «escudo humano», y que la mayor parte de las madres palestinas sean escudos y no bombas debería llenarnos de esperanzas en la posibilidad de reconstruir una habitación común. La hazaña de las mujeres de Beit Hanun es una historia muy hermosa, casi épica: la de la oposición cósmica entre la agresión de un proyecto colonial armado de helicópteros, tanques y misiles y la defensa concreta de los cuerpos *con el propio cuerpo*. Es una historia muy bonita para los niños, capaces todavía de emocionarse ante un gesto extremo y honrado, y también para ese público popular, sentimental, pedestre y justo, aficionado al melodrama y al folletín, para el que escribía Dickens sus novelas.

(Como es también muy bonita la historia de las Madres —y luego Abuelas— de Mayo en Argentina, que demostraron a los que desprecian las tareas domésticas que preparar croquetas y zurcir calcetines para los hijos durante años y años es también la mejor manera de entrenarse para combatir una dictadura feroz. La ampliación del ámbito de su lucha desde las cocinas de sus hogares y la expansión de su conciencia social y de su actividad militante más allá de las fronteras de su país confirma el paso natural del cuidado de los cuerpos al cuidado del mundo que llamamos *política.*)

De lo dicho hasta aquí podemos desprender dos conclusiones. La primera es que las mujeres *se casan* mientras sus maridos permanecen solteros. La excepcional Medea de Eurípides, que mata a sus niños para vengarse de Jasón, señala en realidad los peligros —moraleja— de enamorarse de un hombre soltero y al mismo tiempo ilumina por contraste la grandeza de la mayor parte de las mujeres que, en su misma situación, siguen vislumbrando más realidad en el cuerpo de sus hijos que en su propio dolor.

La segunda es que los solteros hacen la historia y las madres de ambos sexos, cada vez que se unen, cada vez que se ponen de acuerdo y se alzan todas juntas, la corrigen y la enderezan.

B

EL CUENTO CHINO DEL PRÍNCIPE SOLTERO

> Lo que hemos-visto-siempre ya y podemos repetir a voluntad no existe. En realidad, ha desaparecido-siempre-ya.

A finales del verano del año del Ratón, los soldados del Emperador recorrieron bajo una lluvia de cerezas los bosques de Sen-Fu, en la comarca de las Plumas de Oro —llamada así porque la nieve que caía en invierno sobre sus campos era de color dorado—, reclutando hombres en edad de servir para la guerra que el ejército imperial libraba contra el Señor Rojo, a nueve mil kilómetros de allí. Les seguían rodando las piedras, como jaurías de perros, y dos grandes carámbanos de hielo de las montañas Den y doce incendios que ningún aguacero era capaz de apagar; y cuando el ruido, el humo y el polvo se disolvieron en el aire, ni un solo joven de la región, entre los quince y los treinta años, acudió a los gritos de dolor con que las mujeres lloraban su desaparición.

Tres días más tarde Huan-Ti, hijo de príncipe, paseaba a caballo por los bosques de Sen-Fu. Se había apartado de sus compañeros de caza detrás de un pensamiento que no podía retener cuando oyó a lo lejos el tintineo de una campana. Era un sonido purísimo que se acercaba palpitando entre el boscaje, tan transparente y acompasado como el paso de un bailarín.

Huan-Ti se adelantó creyendo que se trataba de su pensamiento perdido, que había adoptado esa forma entre los árboles.

Espoleó su caballo y se adentró en la maleza. A medida que avanzaba bajo los cerezos acariciados por el sol el sonido se iba haciendo cada vez

más fino y más claro. No era apremiante como una llamada ni solemne como una declaración; las campanadas vibraban en el aire, cada vez más cerca, con un timbre de plata viril, limpias, firmes, despaciosas, reduciendo al silencio a los pájaros y las cigarras.

El príncipe Huan-Ti se detuvo un instante, encantado por esta respiración de cristal. ¿Qué misterioso gong, qué singular batintín era capaz de emitir sonidos tan bellos? Después se abrió paso a golpes de sable entre las zarzas.

Al otro lado vio un calvero en el que se alzaban, una junto a la otra, dos casas iguales. Pero precisamente porque eran iguales, el ojo del príncipe no pudo dejar de compararlas con un sobresalto.

Una tenía la puerta abierta, la otra cerrada. Una tenía una flor en la ventana, la otra un yelmo negro. Una tenía un gallo vivo sobre el muro, la otra un gallo muerto, derribado sobre un charco de sangre roja. De la chimenea de una salía humo; de la de la otra una nube de insectos.

El príncipe Huan-Ti se volvió hacia la izquierda, atraído de nuevo por el sonido de la campana. Allí, junto a una fuente, crecía un cerezo alto como una torre; de una de sus ramas colgaba un pequeño gong; a su lado, una niña vestida de blanco, con el rostro también muy blanco y una sola aguja de plata clavada en el moño, lo golpeaba una y otra vez con una regularidad y una precisión maravillosas.

Huan-Ti apareció de pronto bajo el cerezo; había dejado su caballo y su sable junto a la fuente y el sol, al adelantarse entre las hojas, bañó de oro su pelo negro. La niña, sin dejar de tocar la campana, levantó la cabeza y abrió la boca. Finísimas pompas de sudor cubrían su frente; sobre la palidez del rostro sus ojos parecían brillar de dolor y de fiebre.

—¿Por qué tocas ese gong maravilloso, niña? —preguntó el príncipe—. ¿De dónde lo has sacado?

Las campanadas levantaron su purísimo vuelo, tal vez ahora un poco más deprisa, mientras la niña posaba su mano libre sobre una de sus sienes.

—No es un gong.

Al pronunciar estas palabras le tembló el labio inferior.

—Es un corazón —añadió casi sin voz.

Y de pronto se echó a llorar.

La niña se llamaba Yu. El corazón era el de Mi. Se lo habían llevado tres días antes los soldados del Emperador a guerrear contra el Señor Rojo, a nueve mil kilómetros de los bosques de Sen-Fu.

Yu y Mi vivían juntos, casa contra casa, desde hacía más de dos años y jamás se habían dirigido la palabra. Se miraban por la mañana, al salir hacia los campos, y se volvían a mirar por las tardes, cuando el sol se hundía detrás de las montañas Den incendiando un instante las copas de los cerezos. Todas las mañanas y todas las tardes ocurría lo mismo: se volvían el uno hacia el otro, se miraban, vacilaban, pero una timidez invencible retenía el saludo en sus labios. Se miraban con tal intensidad que allí donde posaban inmediatamente después sus ojos se chamuscaba la hierba. Una vez Yu quemó a su gallo sin querer la cola; una vez Mi hizo arder su kimono colgado al viento en la ventana.

«Si no me mirase —pensaba Mi—, me atrevería a decirle buenos días.»

«Si me dijese buenos días —pensaba Yu—, ya no me atrevería a mirarlo.»

Nadie vivía en veinte kilómetros a la redonda. Yu y Mi, con sus dos gallos y sus dos asnos, eran los únicos habitantes de ese rincón arrancado a las zarzas y los cerezos adonde no llegaban ni los viejos monjes itinerantes de Shan-Fe ni las almas de los suicidas. Era el corazón del bosque, el punto en el que se cerraba el círculo de la maleza, en el que sólo podía oírse el graznido del cuervo, la pezuña del jabalí y el aullido del lobo. Yu y Mi vivían allí y no se atrevían a hablarse. A veces Mi dejaba en la puerta de Yu una pieza de caza o un haz de leña. A veces Yu dejaba sobre el muro de Mi un cuenco humeante de arroz o una hojas de té. A veces Mi, los días de fiesta, se sentaba sobre el muro a desatar nudos de una cuerda; a veces Yu, los días de fiesta, se sentaba sobre el muro a hacer y deshacer la trenza de su madre muerta. Mi levantaba la cabeza; Yu levantaba la cabeza. Se miraban.

Pero ni una sola palabra salía de sus bocas.

Ese día supo Mi que iba a hablar a Yu. Dejó de pronto la azada, sacrificó un faisán a los Inmortales y corrió a ponerse su mejor gorro —porque otro peor no tenía.

Ese día supo Yu que Mi iba a hablarle. Abandonó de pronto al asno con todos sus arneses, arrojó una corteza de sándalo al fuego del hogar y corrió a ponerse su vestido de Primaverante, blanco como una nube —y no como la nieve, porque en Sen-Fu la nieve era de color dorado.

Sólo había tenido tiempo de clavarse una de las agujas de plata en el moño cuando llegaron los soldados. Yu salió corriendo y vio el gallo rojo de Mi retorcido sobre un charco de sangre. Vio una bóveda de humo que avanzaba cubriendo el cielo. Oyó una lluvia de cerezas y un traqueteo de lanzas. Dos hombres acorazados de negro y azul, uno de ellos sin yelmo, se llevaban a Mi, que había perdido el gorro.

Yu dejó escapar un grito. Mi se volvió. De un solo gesto se zafó de la tenaza de sus captores, corrió hacia la fuente y abrazó a Yu. Después se sacó el corazón del pecho y lo colgó del gran cerezo. Y entonces, tal y como habían presentido los dos esa mañana, Mi habló a Yu por primera vez en su vida.

—No permitas, amable Yu, que el corazón de Mi deje de latir.

La voz de Mi dejó paralizada a Yu. Bajó los ojos y no los volvió a levantar hasta que el humo, el polvo y el ruido desaparecieron en las veredas del bosque. Tenía todavía una de las agujas de plata en la mano. Fue a echarse a llorar y luego no lo hizo. Consciente de su nueva responsabilidad, golpeó con ella el corazón de Mi colgado del árbol. Ni campanilla ni cascabel ni batintín habían emitido jamás una nota tan pura.

Yu, abandonando todo lo demás, se puso a la tarea: golpeaba ni demasiado lento ni demasiado rápido, con la precisión de una mano guiada por el destino, para que Mi, a nueve mil kilómetros de distancia, no conociese jamás ni la angustia ni el terror ni la fatiga.

Y en su cabeza, aparte de este batir sereno y diamantino, sólo cabía la voz de Mi, que había borrado todos los otros signos de la existencia.

El príncipe Huan-Ti alargó la mano hacia la niña Yu, cuyos ojos se habían puesto de pronto a aletear hacia el cielo.

—No es nada —dijo Yu—. Hace tres días que no duermo.

Entonces Huan-Ti, sin saber por qué, se ofreció a sustituirla.

—Si no duermes, morirás, y si mueres el corazón de Mi cesará de latir. Deja que lo haga yo hasta que recuperes las fuerzas.

Yu dudó un instante. ¿Podía poner la vida de Mi en manos de un caballero desconocido? ¿No debía sentirse avergonzada de aceptar así aligerar su tarea, de sucumbir al sueño en el cumplimiento de tan alta misión, de ceder a otro un solo minuto de la existencia de Mi, que tanto había confiado en ella? El príncipe insistió y Yu cedió. Se fió de él porque tenía desgarrado el puño de la camisa; y porque había visto un lagarto verde como el jade tenderse a brillar al sol sobre una piedra cercana.

Tras una última vacilación, la niña Yu tendió la aguja de plata a Huan-Ti.

—Ni muy lento ni muy rápido —se atrevió a suplicar—. Como el paso de las estaciones, como la respiración de la Plata, como el parpadeo de un Hombre Sabio.

Yu se acostó en la hierba, muy cerca del cerezo, y no cerró los ojos hasta mucho después de que Huan-Ti empezase a hacer sonar el corazón de Mi. Los abrió aún dos veces con angustia. Luego el cansancio venció en ella toda voluntad más alta.

Al principio, Huan-Ti se quedó maravillado del poder de la aguja de plata entre sus dedos. El corazón de Mi respondía con una nota tan poderosa y cristalina al contacto más delicado que estuvo a punto de dejarse llevar a un rebato de felicidad y de fuerza. Después, cuando su mano se acomodó al ritmo deseado y la regularidad del movimiento dejó libres sus otros sentidos, el príncipe comenzó a aburrirse.

Entonces miró a Yu, dormida casi bajo sus pies. La sombra de una hoja bailaba sobre su frente amplia y dura. En su cara blanca los Inmortales habían escrito dos ojos cerrados con el trazo largo y fino de la escritura Yong. Tenía los pómulos redondos, la nariz pequeña, los dientes muy blancos entre dos cerezas. Y la brisa que levantaba su vestido dejando a la vista los tobillos parecía provenir de la niñez y frescor de su cuerpo.

Huan-Ti la contempló con inquietud.

Al príncipe Huan-Ti lo adornaban todas las virtudes, pero había vivido siempre en los límites de su poder. Tenía un extraño defecto: no podía

ver nada nuevo sin que le recordase inmediatamente a algo que ya poseía en el recinto de su palacio. Si veía el sol poniente, se decía: «Es como las bóvedas de mis quince torres». Si veía la luna, se decía: «Es como los espejos de mis cien estancias». Si se asomaba a un abismo, se decía: «Es como el tiro de mis mil chimeneas». Si veía una cascada, era como la barba de su viejo criado Mo-Li; si veía caer la nieve, eran más bonitas las mariposas de papel que le arrojaban desde las ventanas cada vez que regresaba de un viaje; si veía el cielo partido por los rayos, eran mejores los fuegos de artificio de su fiesta de cumpleaños. Si veía una caracola, una rana, un dragón, eran iguales que sus anillos, sus cofres de jade, sus estufas humeantes de fuego. Si veía una estrella, él había encendido ya muchas para iluminar sus libros y sus tesoros. La primera vez que vio un jabalí, no se asustó; pensó: «Es como el humor de mi padre». La primera vez que vio el mar, no se conmovió; se dijo: «Lo tengo ya en mi jardín». Todos los caballos que entraban en sus establos los tenía ya de bronce o de madera en los pedestales de sus doce parques. Todas las muchachas que conocía, las tenía ya de porcelana o de yeso en los carillones de sus cien relojes. Nada le sorprendía ni le intimidaba. Todo lo que en el mundo existía —incluidos los niños, los vientos y la muerte— había estado antes alguna vez entre sus juguetes.

Miraba ahora a Yu una y otra vez, tratando de aferrarse a algún detalle. Una angustia creciente se apoderaba de él. Buscaba entre sus propiedades algún objeto en cuya imagen pudiera reconocer esa cara. Buscaba en el cuerpo de Yu una huella que le trajese a la memoria algo conocido o familiar, algo que hubiese visto ya antes, algo que le hubiese pertenecido desde siempre. No encontró nada. A Yu no la había visto nunca en su vida.

El príncipe Huan-Ti se había enamorado de Yu, pero sólo supo decírselo de este modo: «No puedo volver al palacio sin Yu».

Creía necesitarla para poder reconocer, a partir de entonces, a todas las que se parecieran a ella.

Durante tres semanas la niña Yu y el príncipe Huan-Ti se turnaron para hacer latir el corazón de Mi. Las cerezas rebotaban sobre las piedras,

sobre el tejado, sobre las tortugas que cruzaban una a una el calvero, lejos del río, hacia el interior del bosque. El gallo rojo de Yu se desgañitaba cada cuatro horas sobre el muro. De las montañas Den, como una mano entre la muchedumbre, llegaba al caer la tarde la primera brisa otoñal.

El príncipe Huan-Ti, antes de ponerse al trabajo, encendía una hoguera y Yu, dormida a su lado, cambiaba tantas veces de forma como si estuviese luchando por transformarse, sin conseguirlo, en una figura de carillón.

Yu, antes de dormirse, siempre advertía con angustia a Huan-Ti:

—Como el paso de las estaciones, como la respiración de la Plata, como el parpadeo de un Hombre Sabio.

Yu no sonreía jamás.

El príncipe Huan-Ti, antes de dormirse, le contó a Yu una historia:

«El cruel rey Po-En-Li dormía siempre sobre su costado izquierdo. En esa postura soñaba noche tras noche con una mujer bellísima, como no había visto otra en su vida. Po-En-Li, que se pasaba el día contrariado y enfermo, en sueños era muy feliz. Un día, herido durante una partida de caza, tuvo que acostarse sobre el costado derecho. No durmió en toda la noche y, naturalmente, no pudo encontrarse con su amada. Pero por primera vez en su vida vio la salida del sol a través de los ventanales de su habitación. Desde entonces, una noche dormía sobre el costado izquierdo y la otra velaba sobre el costado derecho».

El príncipe Huan-Ti, al día siguiente, le contó a Yu una nueva historia:

«El ambicioso señor de Ken-Pi decidió conquistar el país de Lo. Cabalgando al frente de su ejército, una piedra se interpuso en su camino; era una piedra pequeña, del tamaño de un huevo de avestruz, que el señor de Ken-Pi hubiese podido muy bien dejar a un lado. Pero el señor de Ken-Pi, que era muy orgulloso, nunca en su vida se había desviado de la línea recta. Así que detuvo su caballo y dio la orden a sus soldados de que dejaran expedita la senda. Primero uno, después dos, por fin entre cinco intentaron levantar la piedra, pero era tan pesada que ni siquiera consiguieron moverla. El señor de Ken-Pi desmontó encolerizado, se acercó a ella y la miró con tanta intensidad que la piedra inmediatamente se disolvió. Al día siguiente, ocurrió de nuevo: esta vez

un pequeño zorro, completamente inmóvil sobre sus patas, cortó el camino al señor de Ken-Pi. Nadie consiguió moverlo de allí. El señor de Ken-Pi desmontó encolerizado, lo miró con intensidad y el zorro se disolvió. Por fin, al tercer día, una mujer dormida detuvo el caballo del señor de Ken-Pi. Impaciente por todas estas dilaciones, no quiso perder el tiempo. Desmontó encolerizado, se acercó a la mujer y la miró con tanta intensidad que un instante después el señor de Ken-Pi había desaparecido de la faz de la tierra».

Yu, que los primeros días respondía a las preguntas del príncipe e incluso parecía encontrar alivio en enumerar en voz alta las virtudes de los árboles y las amenazas de los insectos, había ido poco a poco enmudeciendo. En el silencio, la voz de Mi, que había escuchado una sola vez, resonaba aún más poderosa. Esa voz, que se lo había llevado todo, se había llevado también la imagen de aquel cuya cara había llegado a conocer tan bien y al que ahora ya sólo alcanzaba a oír, con los ojos cerrados, con una fuerza y una claridad que aumentaba día a día.

Yu dejó de contestar «Buenos días» o «Buenas noches» al saludo del príncipe.

Huan-Ti, al despertar, sorprendía a veces la mirada de Yu detenida un instante —un aleteo de mosca— sobre su rostro.

Yu dormía a los pies de Huan-Ti; Huan-Ti dormía a los pies de Yu. Cuando Yu dormía, el corazón de Mi latía más deprisa. Cuando Huan-Ti dormía, el corazón de Mi latía también más deprisa.

A nueve mil kilómetros de allí, Mi se había ganado merecidamente entre sus compañeros de armas el sobrenombre de Impenetrable, porque no parecía tener ni parecía posible hacerle ningún orificio. La boca no le servía jamás para sonreír ni los ojos para mirar; las bromas no le hacían mella, el frío daba un rodeo al llegar a su cuerpo, las lanzas y las balas le atravesaban de lado a lado, sin dejar huella, como a otros las palabras sin fundamento. Durante todo el camino, mientras sus compañeros saqueaban las aldeas y bebían luego a la luz del incendio para aliviar su

crueldad, Mi contaba tranquilamente los pasos. Como sólo sabía contar hasta mil, cuando alcanzaba esa cifra metía una hoja en su morral y volvía a comenzar desde cero. Cada vez que reunía mil hojas, las dejaba en un montón al lado del camino y en su lugar cogía una piedrecita. Fue el único de todos que llegó con equipaje al feudo del Señor Rojo: un tesoro de piedras de tantos colores como el número de provincias de la China infinita que había recorrido. Ahora sabía Mi que tenía que desprenderse de once veces mil piedras y once veces mil veces mil hojas para estar de regreso en Sen-Fu.

Después de las batallas, Mi se ponía tranquilamente a contar todos los dedos de las manos de los muertos que yacían bajo los muros. Como sólo sabía contar hasta mil, cada vez que alcanzaba esa cifra añadía a un montón un puñado de tierra. Así supo Mi por qué en el mundo había tantas montañas.

Mi era joven, hermoso y bueno, pero todos, amigos y enemigos, le temían. No era sólo su invulnerabilidad al hierro y su indiferencia al peligro. Mi conocía el secreto que cada uno de los hombres ocultaba en su alma. O todos, al menos, se sentían amenazados por su imperturbable silencio. Nadie podía sentarse a su lado sin avergonzarse de sí mismo o sin modificar inmediatamente sus planes de futuro. Nadie podía sostener su mirada sin arrodillarse enseguida a pedir perdón. Nadie, pues, se sentaba a su lado ni le dirigía una mirada.

Ni siquiera los mendigos le apreciaban. Le seguían humillados, porque Mi jamás negaba una limosna. Pero ellos mendigaban al mismo tiempo compasión. Mi se desprendía de todo sin una resistencia ni una palabra ni una lágrima. Mi era generoso sin piedad, porque Mi no tenía corazón.

De noche, mientras los demás dormían, Mi se ponía tranquilamente a contar los ojos de las caras de los vivos acostados a su alrededor. Como sólo sabía contar hasta mil, cada vez que alcanzaba esta cifra uno de los hombres dormidos dejaba escapar en sueños un suspiro o un «¡Ay!» y Mi volvía a comenzar desde cero. Así supo Mi que los dolores se cuentan solos.

Una vez, en una taberna, una mujer muy bella puso la mano sobre su pecho y Mi sintió lo mismo que cuando los tres arcabuzazos del enemigo se lo habían atravesado: nada.

El emperador condecoró dos veces a Mi y le concedió un deseo. Mi pidió: «Dejadme contar los hilos de vuestra capa».

Las bocas de Yu y Huan-Ti se unieron por primera vez bajo el cerezo poco antes del crepúsculo, mientras los rayos del sol se inclinaban como espigas entre las sombras. Duró muy poco, midió la eternidad. Huan-Ti sonrió. Yu, que también iba a sonreír, de pronto soltó un grito. Los ojos se le ahondaron de terror. Se habían olvidado de la aguja de plata. ¡El corazón de Mi había dejado de latir!

La niña Yu sintió que Chuan, el Inmortal armado con maza de plomo, derribaba de un solo golpe sobre su cabeza todas las montañas de la tierra. Cuando Yu, sacudiéndose el abrazo del príncipe Huan-Ti, volvió a golpear con la aguja de plata, el corazón de Mi emitió un sonido metálico y destemplado, como el de una porcelana resquebrajada.

Yu estuvo llorando toda la noche, sin que las súplicas ni las promesas ni los cuentos del príncipe Huan-Ti lograran tranquilizarla.

En el bosque sonaba una y otra vez el latido de lata.

A nueve mil kilómetros de allí, Mi contaba tranquilamente las arrugas de los viejos entre las casas de la ciudad en ruinas. Como sólo sabía contar hasta mil, cada vez que alcanzaba esta cifra dejaba escapar uno de los prisioneros del Emperador.

En una ventana, una muchacha sacudía un cojín. Una pluma de faisán subió en remolino hacia el cielo, flotó luego desprendiendo colores bajo el sol y se posó suavemente sobre la cabeza de Mi.

Inmediatamente Mi cayó al suelo sin vida.

Todos en la ciudad, amigos y enemigos, se mostraron asombrados. Mi, invulnerable al hierro, insensible al fuego y al hielo, implacable como el alud; Mi, que había recibido tres arcabuzazos en el pecho, que había saltado desde un muro sobre un zarzal de lanzas y herido a cien guerreros de un solo mandoble, ¡Mi el invencible, el Impenetrable, había sido derribado por una pluma!

Las mujeres arrojaron sus peines rojos por las ventanas.

Cuando lo llevaban a enterrar, Mi volvió a la vida. Pero ya no era el mismo. Sobre el ojo derecho tenía una nube gris y su voz, que era de plata viril, clara y redonda, roncaba ahora como un lamento.

Mi había contado los pasos, las piedras, las hojas, los dedos de los muertos y los ojos de los vivos, los hilos de las capas y las arrugas de los viejos. Mi había contado incluso los pelos de un oso pardo, las llagas de un leprosario, los destellos de una mirada rabiosa. Nunca más, después de ser derribado por una pluma, pudo contar hasta cinco sin que se rompiesen las jarras, ladrasen los perros y en el cielo se desencadenase una tormenta.

Después de la batalla de Min-Xiao fue él el que contó los supervivientes.

El príncipe Huan-Ti contempló a la niña Yu dormida bajo sus pies. En su cara blanquísima los Inmortales habían escrito una boca doliente con el trazo de anzuelo de la escritura Sin. Yu había estado llorando tres días sin parar y el sueño la había vencido de costado, con una mano contra el pecho y la otra cerrada, muy lejos del centro, apartada del mundo, sobre la hierba.

Cuando el príncipe, sin poder evitarlo, acercó tímidamente su dedo, el pequeño puño se abrió como una flor y el lazo de su boca aflojó su dolor.

Huan-Ti no la había visto antes. No la había visto nunca antes. Cada vez que la miraba, tenía que empezar a mirarla.

Huan-Ti no pudo más. Murmuró un peán a los Inmortales y dejó la aguja de plata sobre una piedra. Luego levantó a Yu entre sus brazos, la montó en su caballo y con un suspiro se adentró en el bosque.

En los árboles no quedaba ya ni una sola cereza.

Diez veces cantó el gallo rojo sobre el muro, con la cresta erguida y las espuelas de espuma, pero Yu no se despertó.

El príncipe Huan-Ti tardó tres meses en regresar y durante todo ese tiempo Yu permaneció dormida sobre el caballo. Cada vez que Huan-Ti la miraba perdía el camino del palacio. Cien veces encontró la senda y otras

cien se apartó de ella sin saber cómo. Apenas volvía un instante los ojos hacia ella y se encontraba encerrado en la maleza de Sen-Fu, entre zarzas que enderezaban sus espinas, bajo una reja de ramas por la que el sol goteaba polvoriento. Retomaba la buena dirección, estaba a punto de salir del bosque, la miraba: sin darse cuenta había retrocedido muchos kilómetros. Fijaba en Yu los ojos y los arbustos y las lianas se apoderaban de todo.

No podía dejar de mirarla. Había días en que retrocedía dos jornadas; otros, al caer la noche, había avanzado tres pasos. La mayor parte de las veces tenía que poner su caballo al galope para poder acompañar la marcha de un cerezo.

Huan-Ti llegó finalmente al palacio con los ojos cerrados, pisando la nieve dorada del invierno chino. Desde las ventanas le arrojaron mariposas de papel, miles de cometas con cola de dragón se elevaron en el cielo, en todos los patios se encendieron hogueras de bienvenida que humeaban cintas azules de incienso y sándalo. Cuatro palafreneros provistos de almohazas acudieron a ocuparse de su caballo y cuatro edecanes de bonete rojo le tendieron ocho grímpolas con los colores del homenaje. Cuando Huan-Ti abrió los ojos, doce doncellas se llevaban a Yu, todavía dormida, para devolverla a la vida y, al verla desaparecer de su lado, sintió el dolor agudo, y enseguida el alivio, de una espina arrancada de golpe de su frente. Cuando dejó de verla, recuperó la vista y sus ojos se llenaron de luces molestas y de grandes chispas de objetos que no reconoció: barullos blancos y rojos, relámpagos verdes y harapos brillantes azotados por el viento. Luego, poco a poco, los colores se mezclaron y los reflejos dejaron de volar; de las manchas salieron jardines con arriates geométricos, de los metales salieron soldados con cimeras escalonadas, de los garabatos y las espumas salieron murallas, tejados, estandartes, jofainas de ámbar y palanquines y sombreros y diez mil abanicos amarillos que pestañeaban graciosamente a ambos lados de la pasarela dorada por la que avanzaba. A Huan-Ti le pareció todo suavemente superfluo, pero al mismo tiempo se sintió seguro por primera vez desde su visita a los bosques de Sen-Fu.

El príncipe Huan-Ti dio orden de alojar a Yu en la Sala Azul, a mil pasos del salón del trono, porque novecientos noventa y nueve le hubiese parecido inalcanzable, y reanudó la partida de go que había interrumpido seis meses atrás. Alrededor del tablero, veinte heraldos le daban las cifras de los impuestos recabados durante su ausencia, de las cosechas almacenadas, de los campesinos reclutados para su ejército, de los niños y los caballos nacidos en su reino, de los litros de tinta empleados en rimar sus alabanzas. A sus pies, dos blancas muchachas pintadas de arroz le quitaban delicadamente con pinzas de marfil las púas de las zarzas que se le habían clavado en las piernas durante su larga cabalgada. Cada vez que le extraían una volvía a sentir el dolor y el alivio de la ausencia de la niña Yu. De pronto, mientras el heraldo enumeraba las aldeas conquistadas al enemigo, Huan-Ti sintió el temor repentino de que el alivio acabase por hacerle olvidar el dolor.

—La que nunca había visto me espera —dijo, y se levantó de un salto.

Para llegar a la Sala Azul, en el corazón del ala norte del palacio, el príncipe tenía que recorrer galerías en las que no había estado nunca y pasar por salas que no había visitado antes. Era allí donde mandaba guardar las cosas que le servían de modelo para poder reconocer las cosas que encontraba en su camino, en las batallas y en los asuetos, y que sólo había reconocido porque las había tenido guardadas, por un misterio típicamente chino, desde el principio. En la Sala Blanca, a cien metros del trono, había cinco mil perros de todas las razas con collares de todos los colores y pulgas de todas las regiones. En la Sala Roja, a doscientos metros del trono, había dos mil caballos enjaezados con arreos de todos los ejércitos del mundo y montados por jinetes de todas las naciones. En la Sala Verde, a trescientos metros del trono, había quinientos relojes de carillón que daban todas las horas del mundo y hacían girar sobre una rueda, cada quince minutos, escenas cotidianas de todas las comarcas de la China y de todos los países del planeta. En las Salas Azul, Amarilla, Violeta, Irisada, Negra, Rosa, cada vez más lejos del trono, había porcelanas, monedas, cisnes, cítaras, espejos, concubinas y, en la Sala Fucsia, una colección de brasas y hogueras distribuidas con arreglo a las constelaciones celestes y alimentadas permanentemente por trescientos fogoneros. En los complicados corredores que conducían a la Sala Azul

vivían desde hacía años centenares de sirvientes, criadas, mozos, guarnicioneros, carpinteros, mecánicos y artesanos que cuidaban, bruñían y reparaban las propiedades de Huan-Ti sin otra esperanza, año tras año, que la de una visita del príncipe. Por eso, cuando éste se adentró en el laberinto de sus posesiones y empezó a caminar con la imagen de Yu balanceada entre dos alivios y dos dolores, el pasillo se llenó de chirridos de puertas y cuchicheos excitados. A un lado y a otro, manos invisibles agitaban banderines colorados y voces obsecuentes y ansiosas reclamaban su atención.

—Ven, luz del sol, y te enseñaré lo que ya es tuyo —llamaba desde detrás de una puerta el maestro relojero moviendo sin parar el banderín con los colores de su oficio.

—Ven, claro de luna, y verás lo que ya tienes —imploraba el maestro de las caballerías cimbreando una linterna.

—Ven, ascua de estrella, y te mostraré lo que ya has visto —rogaba el maestro de incendios sin dejar de mecer entre los batientes un crujiente papel de tornasol.

El príncipe Huan-Ti, al que adornaban todas las virtudes, no había sentido nunca la angustia del tiempo, porque debía estar también entre sus juguetes, y siguió su camino sólo con la imaginación, seguro de que un instante más tarde se alcanzaría a sí mismo también con el cuerpo. Se acordó del dicho del filósofo Tzen-Du, según el cual los minutos se atraviesan con una aguja muy fina y se enhebran con un hilo interminable, y lo interpretó a su favor. Pensó en la niña Yu mientras reconocía el espejo gracias al cual reconocía los ríos; pensó en la niña Yu mientras reconocía la perla gracias a la cual reconocía la luna; pensó en la niña Yu mientras reconocía el caballo blanco gracias al cual reconocía incluso los caballos negros. De pronto, oyó el chasquido simultáneo de todos los abanicos de palacio con el que se cerraba sonoramente la jornada: era la hora de dormir y sólo había recorrido doscientos veintitrés pasos desde el salón del trono. Huan-Ti se sintió muy cansado. «Como el sol, volveré mañana», pensó y se apresuró a recogerse en su alcoba, donde dio una palmada y las miles de falenas vivas de que estaba hecha su colcha echaron a volar. Antes de que la última hubiese salido por la ventana, el príncipe ya estaba dormido.

Cuando la niña Yu despertó en la Sala Azul, lo primero que recordó fue una cometa que se le había llevado un halcón cuando era niña; después recordó el sabor del *dim-sum* cuando el arroz está quemado; después recordó la cojera de un peregrino que la había asustado dos años antes en el bosque; y después se echó a llorar estrepitosamente, con los ojos, con la boca y con el pecho. «No permitas, amable Yu, que el corazón de Mi deje de latir», volvió a escuchar la voz que había oído una sola vez y la veía salir, dulce y confiada, de ese cuerpo en cuyo honor se había puesto ella el vestido de Primaverante y que se habían llevado a la fuerza los soldados del Emperador. ¡No había cumplido su promesa! ¡Había matado a Mi! La niña Yu se quitó la aguja de plata del moño y, sin dejar de llorar, se la clavó lentamente en el pecho. No sintió nada, ni dolor ni alivio; sólo la puntita, que a fuerza de empujar acabó asomándole por la espalda y le desgarró el kimono: y en esa puntita notó, fuera de ella, el sol pálido que entraba por la ventana y el olor de un ciruelo que acababa de liberar una flor. En la punta de la aguja que no la había matado comenzó a vivir; en la punta de esa aguja que asomaba por su espalda veía las nubes enganchadas en las montañas Den y tocaba el agua fría de un arroyo en el Tíbet y, si la hacía girar con los dedos en el pecho, oía las voces de diez marineros que discutían por un delfín en los mares de Betán. En la punta de esa aguja rezó un peán a los Inmortales, se acordó del príncipe y decidió huir de allí.

En la Sala Azul había un dosel verde y un parasol amarillo y una gran vasija de color rojo cinabrio, pero todos los objetos parecían flotar en una sutilísima neblina azul que les confería una semejanza siniestra. Nunca la niña Yu había visto —lo sintió en la puntita de la aguja— cosas tan bellas y tan muertas, como si hubiesen tenido que matar la tela y el barro y la piedra y la madera para hacerlas y luego clavarlas, como a mariposas, sobre un cielo de cartón. En la Sala Azul había dos puertas. Una daba al laberinto de las colecciones de Huan-Ti y estaba cerrada; la otra daba a un suave terraplén que descendía por un sendero hasta la orilla del río Amarillo, ancho y embravecido bajo la nieve dorada. Con el pelo suelto sobre los hombros, la niña Yu salió al jardín y llegó hasta el borde mismo

del agua. A derecha e izquierda los muros del palacio le cortaban el camino y frente a ella el río interrumpía y disolvía la tierra bajo sus pies. Yu se sentó sobre una piedra. Antes de ahogarse, decidió contemplar unos instantes —en la puntita de la aguja, como en la yema de un dedo— el vuelo geométrico de los ánades que escribían frases de Lao-Tsé entre el cielo y el río.

Yu lloraba y lloraba sin ningún dolor, y lágrimas torrenciales iban a mezclarse con el agua turbulenta. Más abajo, a doce leguas de allí, el río bajaba con tanta sal que los habitantes de la aldea de Si-En-La tuvieron que huir a las montañas para no morir de sed.

Después de la batalla de Min-Xiao, Mi emprendió el camino de regreso a grandes zancadas. El ojo derecho empañado por la nube gris, sin más voz que un ronquido sordo, avanzaba entre renglones de ruinas y de incendios que no desviaban su mirada. Ki y Li, los dos únicos supervivientes de la batalla, lo seguían porque Mi iba dejando caer cosas a sus espaldas. Como sólo sabía contar hasta cinco, todo lo que excedía de este número le irritaba. Se contó los dedos de las manos y los pies y eran los justos; pudo contarse también los ojos, los brazos y las orejas y los dejó donde estaban. Pero en general todo era ya demasiado para él. Una noche empezó a contarse los cabellos, contó cinco y se afeitó el resto de la cabeza. Una tarde reparó en los diez botones de su casaca, contó cinco y arrancó los que sobraban. Una mañana vio doce carros en una plaza, contó cinco y volcó los que quedaban.

A partir del quinto día de su salida de Min-Xiao, Mi vivió para siempre en un viernes continuo; y si alguien le hubiese preguntado la hora a media noche y él hubiese querido responder, habría dicho sin dudarlo: «Las cinco». Y si alguien le hubiese preguntado cuántos años cumplía el día de su veintitrés aniversario, habría contestado sin ninguna vacilación: «Cinco».

Si le ponían una escudilla de arroz sobre la mesa, se comía cinco granos y tiraba el resto.

Si le ofrecían vino, daba cinco tragos y arrojaba el odre lleno a sus espaldas.

Si dormía en un pajar, contaba cinco briznas de paja y quemaba el resto del almiar.

En la aldea de Mung mató a quince de los veinte ladrones que aterrorizaban a la población. Los campesinos, para recompensarle, le dieron una bolsa llena de chuanes de oro. Mi contó cinco monedas y tiró el resto del tesoro.

En la alquería de Shinen salvó a cinco de los siete niños que se estaban ahogando en una alberca. Los padres, para premiar su valor, le regalaron dos sacos de azafrán. Mi contó cinco hebras y arrojó el resto por encima de su hombro.

Ki y Li, que iban recogiendo lo que Mi dejaba caer, supieron así por qué hay pobres y ricos en este mundo.

Mi caminaba y caminaba y le ocurría lo que les ocurre normalmente a todas las personas que están enfadadas: con cada zancada su cuerpo aumentaba de tamaño y, a medida que crecía y avanzaba, aumentaba también la longitud de sus zancadas. En el kilómetro dos mil quinientos Mi medía ya dos metros y ochenta centímetros. En el kilómetro cuatro mil Mi alcanzó los tres metros y medio. En el kilómetro cinco mil sus pasos eran tan largos que Ki y Li se quedaron definitivamente atrás recogiendo un reguero de gallinas muertas y de naranjas chinas. Así comprendieron por qué dice Confucio que el dolor de los otros es inalcanzable y que tarde o temprano acabamos perdiéndolo de vista.

Cinco días después de su salida de Min-Xiao, la víspera sin fin de un sábado perdido para siempre, Mi llegó a los bosques de Sen-Fu, en la comarca de las Plumas de Oro, bajo la nieve dorada del invierno chino. Mi era ahora un gigante de más de cuatro metros con cinco pelos en la cabeza calva y una mancha de ceniza en el ojo derecho; y en su vieja bolsa de soldado llevaba cinco monedas de oro, cinco cuchillos y cinco flores de azafrán. Derribando cerezos con las rodillas, se abrió paso hasta el calvero entre los árboles y vio las dos casas gemelas, una al lado de la otra, tan parecidas ahora que sólo se diferenciaban para señalar mejor una tristeza común. Una tenía la puerta cerrada y la otra también. De la chimenea de una salía una nube de insectos y de la otra también. Una

tenía un yelmo negro en la ventana y la otra una flor negra en un jarrón. Una tenía un gallo muerto sobre el muro y la otra un gallo desplumado que había perdido la voz.

Mi contó cinco tejas y descargó su puño sobre el tejado de su casa. Luego se volvió hacia la fuente junto al altísimo cerezo, del que colgaba todavía, mecido por la brisa, su corazón muerto. Lo descolgó con un gesto seco, lo miró un instante y luego lo arrojó contra el cielo con toda la fuerza de su brazo. El corazón voló y voló por encima del bosque de Sen-Fu y fue a caer, veinte leguas al norte, en la corriente brava y achocolatada del río Amarillo. Y como estaba hueco, empezó a bailar flotando entre los juncos.

Mi se sentó en los escombros de su casa y emitió un largo gemido a través de una grieta que tenía en la cara. Pero como ahora era un gigante retumbó tan fuerte, tan alto, tan rugiente, tan ensordecedor, que los pájaros caían al suelo con las alas enredadas, los cerdos y las vacas salían corriendo en estampida y la tierra temblaba en cien leguas a la redonda, desenraizando los sauces y los cerezos. En las cinco aldeas que rodeaban Sen-Fu, los niños se despertaron aterrorizados en sus camas y se echaron a llorar; y se cortó la leche en los pucheros mientras las almas de los suicidas buscaban desesperadamente un cuerpo para poder matarse de nuevo.

Y Mi, sentado en medio del bosque, no tenía fuerzas para dejar de gemir.

Tres veces más intentó aún el príncipe Huan-Ti llegar hasta la Sala Azul donde había encerrado a la niña Yu. En medio de una partida de caza o de una sesión del consejo, recordaba de pronto que se estaba olvidando de ella y lo dejaba todo para correr, con un poco de angustia, al ala norte de su palacio.

—La que no había visto nunca me está esperando.

Y se adentraba muy decidido en la madeja de corredores, entre las puertas entornadas por las que los maestros de los oficios asomaban sus banderines, sus linternas y sus tornasoles.

La primera vez Huan-Ti había dado ciento treinta y siete pasos cuando

sonó el chasquido simultáneo de todos los abanicos de palacio y se consoló prometiéndose que volvería, como la luz del sol, al día siguiente. La segunda vez, a setenta y seis pasos de la entrada Huan-Ti ya sólo se acordaba de que había olvidado algo y, como no identificaba entre los caballos y los relojes el objeto de su búsqueda, volvió al salón del trono a tiempo para recibir al embajador de Manchuria, que le traía una aljaba con flechas de oro de regalo. La tercera vez, el príncipe había olvidado tan completamente su olvido que, cuando se encontró a sí mismo tres pasos dentro del ala norte, no comprendió cómo había ido a parar allí y regresó a toda prisa al banquete del que inexplicablemente se había levantado. Para desesperación de los maestros guarnicioneros, relojeros, caballerizos y artesanos, Huan-Ti nunca volvió a visitar sus colecciones.

El príncipe Huan-Ti jamás se había entretenido en contemplar las bóvedas de sus quince torres ni se había detenido en los espejos de sus cien estancias ni se había asomado a los tiros de sus mil chimeneas. Le bastaban para poder reconocer el sol, la luna y los abismos. Dos semanas más tarde, durante un largo viaje Huan-Ti, entre otras muchas mujeres, conoció a tres en las que reconoció la imagen de Yu. «Las tengo en mi palacio», se dijo, y las acarició sin angustia y sin pasión. A Huan-Ti la niña Yu, a la que había olvidado, le bastaba para poder reconocer a las mujeres que amaba en otra parte. Cada vez con más frecuencia se alejaba de su palacio para dormir con mujeres que le recordaban a ella.

Un día llegaron a palacio alarmantes noticias de un terrible gigante sentado que lloraba en medio del bosque de Sen-Fu. El príncipe, al que adornaban todas las virtudes, tomó su espada, pidió su caballo y prometió a su pueblo que no regresaría hasta haber acabado con la amenaza. Desde las ventanas las mujeres y los niños le arrojaron mariposas de papel, miles de cometas con cola de dragón se elevaron en el cielo, en todos los patios se encendieron hogueras de despedida que humeaban cintas azules de incienso y sándalo. El príncipe Huan-Ti desapareció entre los árboles, bajo la suave nieve dorada que centelleaba fugazmente sobre las cerezas rojas.

El corazón de Mi viajó río abajo durante muchos días.

Cerca de la aldea de Hu-Min un pescador de nombre Lu-Ten, padre de diez hijos, lo sacó del agua y pensó con alegría en la hora de la cena. De pronto, al cogerlo entre las manos, sintió que había desperdiciado su vida y le vino el deseo incontenible de hacerse comediante y matar a un hombre en una posada. Lo devolvió con asco al río, remó briosamente hasta la otra orilla y desapareció para siempre en una ciudad lejana.

Cerca de los cañaverales de Du, tres niños que jugaban junto a la orilla lo atraparon en su cedazo, felices de esta presa inesperada. El mayor se lo pasó al mediano, el mediano se lo pasó al pequeño y el pequeño, ya completamente serio, lo devolvió al agua con un gesto de cansancio. Los tres regresaron a casa en silencio y sin despedirse, los tres tuvieron que usar anteojos a partir de ese día y nunca más volvieron a sentir ganas de estar juntos.

Cerca de la granja de Chan-Kai, una campesina llamada Di-Li que lavaba su kimono entre los juncos para la fiesta del Sorgo lo vio brillar bajo sus manos. Lo cogió alborozada y lo soltó enseguida, la expresión cambiada, como tocada por una decepción tan amplia como el mundo. Di-Li dejó el kimono, echó a correr y se metió en la cama de Ji, el comerciante viejo y gordo que había arruinado a su padre y la perseguía desde hacía un año, en eras y callejones, con su abominable aliento amarillo.

El corazón de Mi siguió flotando corriente abajo por el gran río de aguas oscuras.

La niña Yu seguía llorando, sin dolor y sin alivio, sentada a la orilla del río. Había dejado de nevar y no se había ahogado. Estaba esperando a que la bandada de ánades terminase de escribir entre el cielo y el río, con sus geometrías fugitivas, una larga frase de Lao-Tsé que sin duda le concernía. Durante el día, vigilaba el vuelo de los pájaros y trasladaba los complicados ideogramas del chino mandarín, trazados contra las nubes, a la arena húmeda de la playa, donde iba copiándolos con su dedo de nácar. Por la noche, cuando el papel del cielo se volvía negro como la nuca del dios Betún, la niña Yu se concentraba en la puntita de la aguja que le asomaba por la espalda y allí escuchaba el ritmo blando de las

olas, aspiraba la fragancia lejana de los jazmines, veía las luces del palacio de Huan-Ti que se apagaban, de pronto, tras el chasquido simultáneo de diez mil abanicos. A veces, hacía girar con los dedos la aguja en el pecho y entonces la puntita de detrás, fuera de ella, recogía voces remotas de marineros malayos, trinos de loros en selvas del Vietnam y músicas extrañas, tañidas en instrumentos raros, que le llegaban de un lugar con mucho sol. No sentía nada. Escuchaba sin conmoverse los lamentos de los soldados que morían en Tailandia, los arrullos de los enamorados en Japón y los gritos destemplados de un loco en una ciudad de Europa. Un día oyó pedir socorro a una mujer desde una torre de Singapur («¡Ay!, me van a matar») y no se inmutó.

Esa mañana, al salir el sol, la bandada de ánades trazó en el cielo la complicada letra Sei y luego los pájaros se dispersaron en todas direcciones. La niña Yu comprendió que habían terminado de escribir. Con la puntita de la aguja leyó en la arena de la playa la frase de Lao-Tsé ya completa: «Se puede vivir sin ojos, sin boca, sin orejas, sin pecho y hasta sin corazón, pero no se puede vivir sin un camino y un compañero».

Yu borró con la mano los ideogramas, se metió en el río y se ahogó.

No se ahogó. Estaba a punto de perder pie cuando —con la puntita de la aguja— lo vio. Bajaba flotando, hinchado y brillante, un poco encabritado entre las olas. No era una carpa, no era un delfín, no era un pez sarín. ¡Era el corazón de Mi! Yu lo reconoció con la puntita de la aguja y sintió una sacudida que se le metió dentro y que metió con ella, llenándole las entrañas, una aguja aún más aguda, con un filo de alegría y un filo de dolor. Con ese aguijón entró de nuevo el mundo en el pecho de Yu. Y el mundo estaba frío.

Cada mil años la corriente del río Amarillo se detenía y cambiaba de dirección. Habían pasado precisamente mil años desde la última vez que había ocurrido. La niña Yu, liviana como un pañuelo, apoyó la cabeza en el corazón de Mi y se durmió. En todos los palacios de China se cambió la dirección de los relojes. Las mujeres se cambiaron de mano los abanicos. Los amantes cambiaron de posición sobre las camas. Los niños recién nacidos cambiaron de sexo. Los campesinos dieron la vuelta, uno por uno, a todos los granos de arroz de China. El río Amarillo se detuvo

completamente y por un instante el silencio de un nuevo origen pudo oírse en toda la cintura del planeta. Luego, con un chirrido de cadenas tensas y un estruendo de catarata, la corriente invirtió su sentido y empezó a discurrir hacia el norte.

Dormida sobre el corazón de Mi, la niña Yu flotaba sin saberlo hacia los bosques de Sen-Fu.

El príncipe Huan-Ti se adentró al galope en el bosque, entre árboles derrotados y pájaros muertos, mientras su caballo relinchaba de terror. Esta vez no oía el sonido puro y cristalino de ese batintín que había olvidado sino el bramido de un huracán que doblaba el aire y ondulaba la luz, como un acero derretido, empujándolo en dirección contraria. Sobre un lecho de cerezas corrompidas y lagartos que se tragaban su propia cola, Huan-Ti franqueó el último obstáculo y accedió al calvero, donde la fuente se había secado y el altísimo cerezo yacía por tierra con las raíces al viento.

El gigante estaba sentado sobre los restos de un tejado. Se sujetaba con las dos manos la cabeza calva, coronada por cinco largos hilos de plata, y su ojo empañado de gris guardaba el secreto de un niño loco. Un gemido continuo le manaba de una extraña grieta que tenía en la cara.

El príncipe Huan-Ti tuvo miedo, pero le adornaban todas las virtudes y no retrocedía ante ningún peligro. Sacó la espada, rezó un peán a los Inmortales y acometió al gigante con decisión.

Mi lo miró con indiferencia y recibió en las rodillas —uno por uno— cinco mandobles que no le hicieron ningún daño. Luego, con un leve movimiento del pie lo derribó sin alterarse. El príncipe se levantó y cargó de nuevo, y de nuevo el gigante Mi hizo rodar al príncipe sobre la tierra. Así hasta diez veces Huan-Ti acometió a Mi y diez veces, cada vez más lejos, cada vez con más violencia, Mi lo apartó de un golpe de su lado, volteándolo contra las piedras.

El príncipe había perdido la vistosa cimera morada y la sangre le goteaba por entre los eslabones de la cota de malla desgarrada. Vacilante, dolorido, resignado a la derrota, avanzó una última vez. Bajo la sombra del gigante, que se había puesto de pie, perdió la espada y cayó de

rodillas. Y como le adornaban todas las virtudes y pertenecía a una estirpe probada en mil batallas, se limitó a suplicar con la mirada.

—No tengo corazón —dijo el gigante.

Mi levantó el mazo de su puño y lo iba a descargar sobre el cuerpo desarmado del príncipe cuando se detuvo en seco. Mi, invulnerable al hierro, insensible al fuego y al hielo, implacable como el alud; Mi, que había recibido tres arcabuzazos en el pecho, que había saltado desde un muro sobre un zarzal de lanzas y herido a cien guerreros de un solo mandoble; Mi el invencible, el Impenetrable, el Gigante, derrotado una sola vez por el peso de una pluma, sucumbió ahora a algo todavía más ligero: el sonido de una voz. De pronto pudo contar hasta cien e incluso hasta mil; de pronto tuvo fuerzas para dejar de gemir; de pronto tuvo una boca, y no una grieta, en la cara; de pronto sintió dolor en las rodillas; de pronto sintió una juventud en las mejillas. Una voz dulcísima que oía por primera vez con un año de retraso, una voz que no había oído nunca y que por eso no podía confundir con ninguna otra, le había gritado:

—¡No lo hagas, Mi! —gritó—. ¡Sí que tienes corazón!

Por una vez las cosas deberían ocurrir de esta manera. Al mismo tiempo que la corriente del río Amarillo cambiaba de dirección, el tiempo invertía su sentido. Volvió el corazón al pecho de Mi y su cabeza recuperó su cabellera y su ojo derecho la transparencia de una esmeralda; volvió a manar el agua de la fuente y volvió a erguirse el altísimo cerezo; volvió el príncipe a su palacio y volvieron los soldados del Emperador a sus cuarteles y volvió el humo a las chimeneas y volvieron los gallos a cantar sobre los muros; y volvió Mi a ponerse su mejor gorro y Yu su vestido de Primaverante, una mañana luminosa de otoño del año del Ratón, y volvió la alegría de ambos porque sabían que por fin iban a hablarse.

Pero no ocurrió así. Al escuchar la voz de la niña Yu, al gigante Mi se le pasó el enfado y en pocos segundos recuperó la estatura de un campesino de veintitrés años. Al escuchar la voz de Yu, el pequeño Mi se volvió tierno, ingenuo, feliz y, por lo tanto, vulnerable.

Entonces —¡ay!— el príncipe Huan-Ti, reuniendo las pocas fuerzas que le quedaban, cogió la espada, se levantó del suelo y embistió a Mi en el parpadeo de un relámpago. En el cielo, una garza que volaba hacia el

mar fue atravesada por una flecha. En el bosque cayó al suelo el último cerezo. Junto a la fuente seca, una niña sintió lo mismo que si tuviera una aguja clavada en el pecho. El pequeño Mi se desplomó sin un gemido.

—¡Sí tienes corazón! —gritó la niña Yu, y corrió a su lado.

La niña Yu devolvió el corazón al pecho de Mi, donde aún latió catorce veces, débil como el goteo de un alero después de la lluvia, nítido como una estrofa de amapolas, rápido e insuficiente como el racimo desafinado de los primeros besos.

—No permitas, amable Yu, que las aves de presa se lleven mis despojos.

Y Mi se encerró en sí mismo para siempre.

La niña Yu no lloró ni gritó ni blasfemó contra los Inmortales. Ni siquiera se acordó de la existencia del príncipe. Comprendió que tenía un camino y un compañero. Extrajo lentamente la larga aguja de su pecho, sin escuchar voces de marineros ni tañidos de salterios, se recogió el cabello en un moño negro y lo atravesó cuidadosamente con esa varilla roja. Un segundo más tarde también la boca se le llenó de sangre; y el aire se le llenó de alma; y se encerró con Mi en una caja que ningún soldado del Emperador podría abrir ni ningún príncipe llevarse a su palacio.

El príncipe Huan-Ti se acercó a los dos cuerpos abrazados en el suelo. Se sentía fatigado, dolorido y descontento. Lamentaba que, habiendo matado a un gigante, su trofeo fuese tan pequeño; lamentaba que, habiendo sido tan valiente, su último gesto hubiese sido tan cobarde. Miró un instante a su enemigo y luego la cabeza de la mujer muerta que descansaba sobre su pecho. Esa cara le resultaba familiar. A esa mujer la había visto antes. Y luego, de pronto, la reconoció.

Tenía una igual en su palacio, en la Sala Azul del ala norte, a la que desde hacía mucho tiempo —ahora se daba cuenta— no había vuelto a ver.

El príncipe Huan-Ti se lo reprochó vivamente mientras montaba renqueante en su caballo; y se prometió que, apenas regresase a su

fortaleza, acudiría sin falta a visitarla.

Bueno, antes se limpiaría las heridas. Bueno, antes recibiría las grímpolas del homenaje y las mariposas de papel lanzadas desde las ventanas para celebrar su triunfo. Bueno, antes recibiría al embajador de Grembolia y escucharía las noticias de los heraldos y terminaría la partida de go. Tenía tiempo. Tenía de hecho todo el tiempo del mundo guardado en un cajón entre sus juguetes de la Sala Blanca.

Los despojos de Mi y Yu no fueron devorados por las aves de presa. Ese año las nieves de las montañas Den se fundieron prematuramente y grandes avenidas de agua bajaron hasta el río Amarillo, cuyo cauce se desbordó inundando toda la comarca de las Plumas de Oro —llamada así porque la nieve que caía en invierno sobre sus campos era de color dorado. La corriente arrastró los cuerpos abrazados de los dos niños que se habían hablado una sola vez y los depositó abrazados en la cima de la colina de Lo-Yi, donde el sol hacía crecer las casas. Allí, encima de sus huesos, se levantó sola una torre, sin que ningún albañil pusiera una piedra ni tallara una columna, y sin que ningún emperador pudiera después ocuparla ni derribarla. Estaba protegida. Estaba hecha de las puras ilusiones del lector.

III

¿PARA QUÉ SIRVEN LOS NIÑOS?

> Gorka pregunta a su hija de tres años: «¿Para qué sirven los niños?». Y Blanca responde sin un solo instante de vacilación: «Para cuidarlos».

El amor se mide en «espaldas», «pechos» y «mejillas»; está encarnado y se encarniza; contagia barbillas y estornuda conciencias; rescata clavículas con un hilo de voz y enhebra nombres en un hilo de saliva; transporta incendios e imágenes en una cadena de cuerpos. Había una vez un ladrido que buscaba un perro para hacerse oír; había una vez un reuma que buscaba una cadera para hacerse sentir; había una vez un verde que buscaba una hoja para hacerse notar; había una vez un galope que buscaba un caballo para hacerse escuchar; había también una estatura que buscaba una columna donde auparse, una fiereza que buscaba un animal donde rugir y un compromiso que buscaba manos para enredarse. El amor es una estrategia de ampliación de los cuerpos, en la doble acepción del genitivo: la que utilizan los cuerpos para expandirse y la que utiliza el amor para formar y retener los cuerpos.

Durante miles de años, los osos polares del Ártico —uno de los animales preferidos de los niños— se han trasladado de una plataforma terrestre a otra sobre las migas de hielo que flotan en el mar. Ahora ya no. Ésta es la noticia que daba no hace mucho un telediario español como relleno anecdótico de su emisión: el cambio climático, ese sujeto naturalizado bajo el que se oculta la responsabilidad de nuestras multinacionales y nuestros gobiernos, ha aumentado la temperatura del agua de tal modo que las costras de hielo se disuelven por el camino. Los osos polares se sostienen sobre placas cada vez más finas, cada vez más delgadas, cada vez más pequeñas, encerrados en estas islas fugitivas que

van disminuyendo de tamaño; la costa está lejos y, cuando apenas si pueden sostenerse sobre una sola pata, los más afortunados consiguen trasladarse a otra almadía que también se deshace bajo el sol. Algunos de ellos llegan todavía a su destino, es verdad, pero los osos polares del Ártico están comenzando a morir ahogados sin nada donde apoyar los pies; blancos como la nieve, se disuelven también, junto con las balsas en las que se desplazan, en el océano derretido. Retengamos como tragedia y como metáfora esta escena: sueltos, solitarios, solteros, flotando a la deriva en sus bloques de hielo, cambiando cada vez más deprisa de uno a otro, tratando en vano de alcanzar la tierra firme en un mundo que se derrite aún más deprisa que sus asientos, los osos polares del Ártico se hunden finalmente en el agua y desaparecen para siempre en un temblor de espuma. Ésta sí es, me parece, una historia dura para los niños, mucho más que las fantasías sexuales del marqués de Sade o los delirios misántropos de Lautréamont.

Durante miles de años, la mayor parte de los hombres han tenido un cuerpo y sólo los reyes se han permitido vivir en otro lado o pasearse fuera de él. Pensemos, por ejemplo, en los monarcas africanos de los que nos habla Elias Canetti. Los pies descalzos del rey de Yukún en Nigeria no podían rozar el suelo y, si enfermaba, se prohibía bajo pena de muerte mencionar en voz alta su dolencia; estaba igualmente prohibido hablar de su «cuerpo» o dar la impresión de que tenía un vientre humano ordinario, de manera que para referirse a sus órganos, siempre en voz baja, se utilizaban palabras especiales exclusivamente reservadas a su persona; cuando cenaba, lo hacía solo y en un lugar excusado y durante la ceremonia se suspendían las conversaciones y los trabajos, como si esta flaqueza fuese incompatible con la felicidad de su reino. En general nadie podía verlo comer o beber, no participaba en la guerra y, cuando empezaba a encanecer o a perder los dientes, era ocultado, asesinado o sustituido por un sucesor más joven. Se le cortaban el pelo y las uñas mientras dormía y estos restos corporales, como las sobras de su comida, eran enterrados con discreción para que nadie pudiera verlos o tocarlos. Lo mismo puede decirse de los antiguos reyes de Uganda, Kitara o Gabón, así como del micado japonés, el mandarín chino y, en una versión menos severa, de nuestros reyes absolutos: la clandestinidad de su existencia

corporal contrastaba y se correspondía con el *aparato* de sus exhibiciones públicas, cuya pompa escenográfica, redundante de accesorios artificiales, estaba destinada a imponer la majestad sagrada del monarca mediante su desconexión teatral de la naturaleza. Mientras que el cuerpo del vampiro legendario no se refleja en el espejo, el poder absoluto, a la inversa, se presenta como un puro reflejo sin correspondiente corporal; mientras que el vampiro legendario está encerrado en su cuerpo hasta el punto de no desprender ninguna imagen, el poder absoluto se pretende tan radicalmente liberado del cuerpo que consiste en una pura *imagen*.

Durante miles de años, una tradición que procede de Platón y que el cristianismo atornilló en el centro de su doctrina —para bien y para mal — concibió a los hombres como el monstruoso «ensamblaje» de dos elementos heterogéneos e irreconciliables: el cuerpo y el alma. Eso se ha acabado. Lo interpretemos como un proceso de exteriorización tecnológica inscrito en la evolución humana o —igualmente y no menos — como una manifestación subjetiva del *cálculo ilimitado* propio del capitalismo, cuya expansión ha abierto también a su codicia *el mercado de los inmateriales*, lo cierto es que el alma ha perdido toda su centralidad sin que por ello pueda decirse que ha vencido el cuerpo. Todo lo contrario. A esa alma interior atrapada en el cuerpo como en una tumba o en una ostra, úlcera inmortal escondida en el pecho, ha seguido el imperio de un alma exterior, un «espíritu» desprendido y emancipado del cuerpo y reproducible por medios industriales: *la imagen*. La oposición alma / cuerpo, en efecto, ha sido sustituida por la no menos belicosa imagen / cuerpo, con un resultado desconcertante que invierte y prolonga al mismo tiempo el juego de represiones, simulaciones y amenazas. La acumulación, sucesión y repetibilidad de dobles analógicos o digitales de las cosas, los hombres y los acontecimientos; la producción pluvial de simulacros visuales que, por su propio exceso, rompen el ancla de la «verdad» tradicional concebida como «correspondencia»; la invasión atmosférica de la cámara y la pantalla como las dos hormas indiscernibles —el turismo permanente y la publicidad sin fronteras— de la percepción cotidiana; esta capacidad de reproducción ilimitada del alma exterior, en fin, ha acabado por constituir una experiencia primera, un *mundo original* no sólo liberado y regulado en paralelo sino respecto

del cual el original originario —el cuerpo— se ha convertido en algo así como una *copia retrospectiva*, una molestia, obstáculo o amenaza interior que nunca se termina de superar del todo.

Durante siglos, el alma (o su versión freudiana, el superego) reprimió y ocultó la existencia del cuerpo mediante celosías y renuncias; hoy es reprimido y ocultado por su explícito dominio visual, cuya transparencia misma excluye la mortalidad. Hay —digamos— dos formas de reprimir el cuerpo: velarlo, como hacen los musulmanes, o fotografiarlo, como hacemos nosotros; y esto hasta el punto de poder afirmar, parafraseando a una feminista egipcia, que *la desnudez es el velo de los occidentales*.

Durante siglos, el cuerpo ha tratado de *parecerse* al alma, de acomodarse a ella mediante ayunos, ascetismos y disciplinas; hoy el cuerpo trata más bien de *parecerse a su doble*, a este simulacro original que ha suplantado su lugar y frente al cual se siente sucio, lento, innoble, imperfecto, mortalmente enfermo: no acabamos de valorar hasta qué punto la publicidad propone de manera permanente la exigencia inalcanzable de convertir el cuerpo en *imagen* —al mismo tiempo que ofrece los medios para conseguirlo— del mismo modo que el ejemplo de Cristo proponía al cristiano la exigencia inalcanzable de convertir su cuerpo en espíritu (mientras la Iglesia, a su vez, le proporcionaba los medios para alcanzar este resultado).

Durante siglos, el destino y salvación del cuerpo estaban en el alma y en la mirada de Dios que escudriñaba sus obras; hoy el destino y salvación de todos nuestros gestos es la *imagen* tecnológica que los trasunta y vacía de impurezas: sólo en Gran Bretaña hay 4.200.000 cámaras de vigilancia (una por cada catorce habitantes) que graban a cada británico una media de cuatrocientas veces al día, imágenes infinitas que se unen a los millones de ellas que, ahora detrás de sus cámaras, se toman recíprocamente los fotógrafos —periodistas, turistas, novios, padres, revolucionarios, hasta torturadores— en un proceso de alimentación exponencial que generaliza esa visión turística universal en virtud de la cual hemos acabado por convencernos de que hay una imagen para cada acontecimiento, de que el cuerpo es la negación del acontecimiento y de que nuestra contribución a la realidad debe ser la de introducir nuevas imágenes.

Durante siglos, en fin, la «individualidad» ha sido el resultado del trabajo del alma por sustraerse a la comunidad del cuerpo animal; hoy esa pérdida estereotipada de la comunidad que llamamos «individualismo» está asociada a la siempre incompleta, siempre insuficiente, siempre fallida absorción del cuerpo en su doble *original*. La imagen es la desconexión del cuerpo, la emancipación tecnológica de todos los rastros de corruptibilidad; y en la época de la reproductibilidad técnica del yo, el «individuo» se forja contra el cuerpo en el consumo y asimilación de copias repetidas al infinito, entre las cuales él mismo no es más que la repetición de su propia copia. Lo que Oscar Wilde nos cuenta como magia hoy lo encontramos como orden social. La historia de Dorian Gray, en efecto, podría contarse así a los niños: había una vez un hombre que encerró su cuerpo en un armario y sacó a pasear su retrato. ¿No es ésta justamente la rutina del régimen de las mercancías? Como el personaje de Wilde, como los reyes de Yukún y Kitara, los individuos capitalistas consisten en un puro reflejo sin correspondiente corporal, se han *soltado* —la soltería misma— en una pura imagen desprovista de cuerpo, han sido succionados, al menos virtualmente, en el azogue del espejo; y si quedan restos de este lado —reflejos del reflejo— son *vampiros*. Respecto del *ancien régime*, en el que las almas sólo podían usarse una vez, hay que valorar todas las diferencias ventajosas de esta radical rotura de amarras: Fausto vendió su alma al diablo mientras que Beckham y Ronaldo han vendido su imagen al Real Madrid; el rey Evandro tenía dos almas y Eneas tuvo que matarlo dos veces, mientras que Fernando Alonso tiene un millón de imágenes —en cromos, camisetas, salvapantallas, videojuegos, anuncios— que ni siquiera él mismo puede tocar o destruir.

En definitiva, podemos decir que si la civilización cristiana planteaba una batalla entre almas y cuerpos, la civilización capitalista consiste en una batalla entre cuerpos e imágenes. Esta batalla, solapada en la que enfrenta a solteros y huérfanos, se libra y se revela en los dos espacios centrales de nuestra época: *el muro* y *el pasillo*.

Un millón de dólares da la vuelta al mundo en décimas de segundo.

Una imagen penetra en tiempo real en todos los hogares del mundo. La publicidad de Coca-Cola o de Nike, espíritus sin fronteras, nutren la ilusión de un lenguaje compartido. Vuelan signos, aviones y mercancías por encima de nuestras cabezas. Circulan noticias, giran deseos, revolotean los sueños y los cheques sin oposición. El bombardeo, la vigilancia, la resistencia, el amor, la riqueza, todo se hace visible y se gestiona en el pañuelo de una pantalla —radar, ordenador, televisor—, desde donde se introduce y se corrige, sin salir de casa, el contenido de una realidad que no deja de pasar. O así nos parece. Porque en este mundo de soluciones tecnológicas y hazañas con un solo dedo, de circuitos vertiginosos y panópticos atmosféricos, donde la orden de un corredor de Bolsa decide la suerte del Amazonas y una esposa de Nueva York recibe rosas desde Ciudad del Cabo, donde las camisas de Benetton se mandan a planchar a Túnez y una adolescente de Madrid lleva los mismos pantalones que una de Tokio o de Toronto, hay que recurrir sin embargo a una solución antigua, milenaria, primitiva, brutal, material; hay que seguir imitando a los trogloditas y a los etruscos, a Che-Huan-Ti y a Nabucodonosor; hay que descender al suelo *y levantar un muro*.

¿Qué significa esto? Por muy alto o muy largo que sea un muro, es siempre ya una cosa ridícula, un obstáculo diminuto para una civilización que ha conquistado el cielo y domesticado las ondas. La muralla china, visible desde el espacio, se pasa de un saltito en helicóptero y es incapaz de detener el más sencillo mensaje informático. Los 1.265 kilómetros de doble pared corrida que el gobierno de Estados Unidos ha levantado en la frontera con México, como los 650 kilómetros del muro israelí en Palestina o la altísima valla de Melilla, ofrecen una imagen patética e impotente, muy rudimentaria y casi infantil. Vistos desde el universo —nuestro punto de vista occidental— y mientras los países no tengan más techo que el cielo, los muros más altos se empinan ridículamente como un paraguas frente a un tsunami o una visera de cartón en una tormenta de arena. Todos los muros los hemos pasado ya y mentalmente vivimos por encima de las barreras. Que haya que construir un muro —una cosa tan burda y primitiva, tan poco posmoderna— nos recuerda la existencia residual de una especie que todavía no vuela, que tiene que buscar su alimento lejos de casa y que vive en los límites de su cuerpo; son

millones y hay que detenerlos, mientras nosotros levitamos, a ras de suelo. En la batalla entre las imágenes y los cuerpos, los inmigrantes amenazan, no nuestra economía, sino nuestro universo simbólico; exponen bajo la luz del sol, allí donde nos creemos más a salvo, cuando nos imaginamos ya desconectados al otro lado del espejo, el fracaso de nuestra civilización inmaterial y sus valores aéreos. La construcción de muros *contra ellos* por debajo del cielo infinito en el que proyectamos nuestros delirios, revela sin disimulos la verdad que el circuito vertiginoso de nuestras imágenes cree poder encubrir: la tierra existe y está en disputa; el cuerpo existe y hay que *pararlo*, explotarlo y, llegado el caso, exterminarlo.

La contradicción de un sistema que ha superado todas las barreras es la de que sigue necesitando los cuerpos y necesita, al mismo tiempo, tratarlos como *parásitos*; tiene que cargar con ellos y con el mismo gesto reprimirlos, contenerlos y desinfectarlos. El muro, que retiene los cuerpos, en realidad los constituye en su negatividad absoluta; cordón sanitario y collar insecticida, pared, filtro y corral, las medidas primitivas tomadas contra el inmigrante y la consecuente clandestinidad de su paso a través de túneles y grietas —remedo de la invasión doméstica de cucarachas y ratones— los hace aparecer de entrada, mientras entran, en su irreductible y amenazadora condición animal, y parte de nuestra insensibilidad frente a su sufrimiento procede de esta su *corporeidad* excesiva. No creo que en el caso de los occidentales se pueda hablar ya de racismo sino de algo mucho más radical, mucho más ontológico, mucho más peligroso. Frente a la imagen idealmente desconectada del suelo, el inmigrante no es negro o árabe o indígena: *es precisamente el vampiro*, la noche sin día, la amenaza puramente orgánica, el cuerpo agarrado como una garrapata a los bajos de nuestra civilización. Frente al doble original del que no somos más que una copia, el inmigrante trata de introducir entre nosotros el original originario, el pasado que habíamos superado, la dependencia de la naturaleza suspendida en nuestros supermercados, nuestros quirófanos y nuestros videoclips. El precio de luchar contra ellos y utilizarlos es el de hacerlos visibles y tenerlos cerca y por eso cuanto más luchamos contra ellos y más los utilizamos más nos ofenden. Mientras nosotros volamos, los inmigrantes

se arrastran y se golpean contra el muro; cuando creíamos habernos librado del trabajo penoso —todos administrativos, ejecutivos, intelectuales, turistas—, los inmigrantes siguen dependiendo de sus cuerpos; cuando creíamos habernos liberado de la reproducción sexuada, los inmigrantes siguen teniendo hijos; cuando creíamos habernos convertido en puros soportes publicitarios, los inmigrantes *se parecen muy poco* a nuestros modelos y nos recuerdan —sentados en grupo, festivos y desaliñados, bajo los anuncios de lencería o de perfumes de nuestras calles— el carácter todavía fallido e incompleto de nuestras copias. Lo que nos roban los inmigrantes, en definitiva, no es el trabajo sino la ilusión de inmaterialidad; y los que no se dejan a su vez robar su tenue imagen (el exotismo o la compasión del reportaje fotográfico) o los que carecen completamente de ella se convierten a nuestros ojos en «terroristas»: su exceso de cuerpo está siempre a punto de estallar entre nuestras imágenes. El racismo occidental no rechaza las otras razas; rechaza la corporeidad misma; y la pobreza, al igual que el pecado, el delito, y la enfermedad (allí donde la pureza, la riqueza y la salud se consideran un derecho de nacimiento), *tienen cuerpo*. Por eso el inmigrante, puro cuerpo sin imagen, convoca ininterrumpidamente contra él medidas al mismo tiempo morales, sanitarias y policiales. Hay osos polares blancos y osos polares negros. El drama del Ártico es la metáfora de nuestro propio drama: millones de hombres se desplazan cada vez más deprisa en un mundo en el que toda seguridad se ha derretido, pasan de trenes a camiones a pateras buscando una miga de tierra firme y los que no se ahogan con los ojos ya en la costa, sin nada bajo sus pies, reducidos a los límites de su cuerpo, ven hasta tal punto descontada su existencia que se vuelven *excesivos* y descubren de pronto que se han convertido, a fuerza de desnudez, una vez que les han quitado *el hombre*, resta tras resta, en *grandes osos a la deriva*.

Pero el muro contra el que se constituye el cuerpo del inmigrante representa precisamente el fracaso del espacio emblemático del capitalismo: *el pasillo*. El movimiento idealmente ininterrumpido de las mercancías ha construido y privilegiado toda una serie de lugares —o *no-lugares*, por decirlo con Marc Augé— cuya circularidad viciosa, incluso en términos orográficos, evoca los castigos del infierno de Dante: redes de

autopistas, parques temáticos, centros comerciales, circuitos informáticos, pasillos rápidos, en efecto, de redistribución del dinero, las cosas y los hombres. En la batalla entre la imagen y el cuerpo, el mundo deviene un sistema de corredores líquidos apenas estorbado por los residuos viscosos y densidades ciegas —suburbios, multitudes, muros— que se acumulan en los márgenes; un sistema en el que el destino de todos los movimientos es el movimiento mismo y donde la circulación incesante confiere a cada existencia particular la ligera instantaneidad de un *fotograma*. La velocidad del pasillo convierte sin interrupción los cuerpos en imágenes, pero por eso mismo toda ralentización o detención del movimiento dentro de él vuelve a espesar el tumor del que creíamos habernos liberado, contrariedad que vivimos subjetivamente como una tragedia o una vergüenza. En el muro, el cuerpo amenazador del inmigrante aparece como delito, pecado y enfermedad. En el pasillo, el cuerpo avergonzado del consumidor se presenta en la forma de *accidente* y de *espera*. Para la velocidad delegada de nuestras máquinas, el cuerpo no es un medio sino un obstáculo; dentro del coche, el automovilista aprieta el acelerador tentado por la fuerza del motor, y la ansiedad que experimenta y que le exige ir cada vez más deprisa procede de la conciencia simultánea de esta omnipotencia exterior y de una pequeñísima atadura interna; por un momento le parece que se ha liberado de este límite y, de pronto, choca contra el árbol y el cero brutal del cuentakilómetros es la recuperación repentina del cuerpo insuperable, imposible de renovar en el mercado. El accidente, como la pobreza, *tiene cuerpo*; aún más, en la lógica del pasillo *el cuerpo es siempre un accidente*. Lo terrible del cadáver es que, además de detener el movimiento subjetivo del consumidor y encerrarlo para siempre en su cuerpo, obliga a detener por un momento la circulación en los pasadizos y corredores.

O tenemos *la espera*, tal y como se puede experimentar a nivel individual en el pasillo por antonomasia del consumidor posmoderno: el aeropuerto. Ningún otro espacio está mejor pensado para la superación material del cuerpo y para su derretimiento rápido a través de conductos, túneles, pasadizos, pistas movedizas, escaleras mecánicas, trenes interiores. Muchedumbres dantescas de pasajeros solitarios son conducidos por una fuerza invisible que los une, los separa y los

distribuye, sobre suelos deslizantes, hacia puertas o celdas o cubículos de acero, en un mecanismo dulce y continuo en el que el más mínimo fallo induce el descubrimiento de la propia lentitud, de la propia imperfección, de la propia superfluidad. La postura anatómica impone, facilita o excluye ciertas temperaturas emocionales y ciertos discursos; hay una postura para declamar, una postura para confesar, una postura para desafiar. De la misma manera hay lugares, físicos o antropológicos, donde lo más sencillo y hasta inevitable es ayudarse o embellecerse o, al contrario, provocarse y litigar. El aeropuerto excluye de alguna manera todos los contactos, incluso los fricativos y beligerantes; en el seno de esas muchedumbres circulantes las miradas son incoherentes y las conversaciones sospechosas, y la denegación de auxilio está hasta tal punto naturalmente presupuesta en ese marco meteorológico que si un rayo abatiese a uno de los pasajeros la muchedumbre seguiría su marcha confiando en que la misma fuerza invisible que la dirige retiraría automática y discretamente el cadáver de su camino. Pero el problema es que la necesidad de tratar a los hombres como imágenes limita al mismo tiempo con las leyes físicas y con las leyes nacionales y el vertiginoso e infinito flujo inmaterial de los aeropuertos está jalonado de fugaces concentraciones y rígidos filtros: la seguridad obstaculiza cada vez más la circulación que ella asegura. Hay que pararse. En el aeropuerto el destino del movimiento, en efecto, es el movimiento mismo y cada alto, traumático y frustrante, es sólo la espera de un nuevo movimiento; por eso la percepción pura del movimiento como finalidad, cada vez que nos detenemos y aguardamos angustiados la reanudación de la corriente, en la aduana o en la cinta de equipajes, va acompañada de la percepción indisociable de *la espera como cuerpo puro*. El campesino que espera la cosecha vive, sigue trabajando, hace hijos, discute, juega a las cartas; el pasajero que espera en el rellano de un nuevo flujo se llena de sí mismo y de su presencia excesiva, de la que no puede escapar hacia ningún lado (salvo hacia el *duty free)* y que experimenta avergonzado como un *desperdicio*. Perdemos velocidad y nos corporeizamos; se nos impide seguir y coagulamos. La espera, como la pobreza, como el accidente, *tiene cuerpo*; aún más, en la lógica del pasillo el cuerpo es la interrupción provisional del sistema, la intermitencia densa en la fluidez de las

imágenes, el grumo que se forma cuando la cuchara deja de dar vueltas. Ya no sabemos esperar y en realidad nos movemos cada vez más deprisa huyendo sencillamente de las paradas, donde «caemos» de pronto, como las almas platónicas, en nuestros cuerpos. Ya no sabemos esperar y por eso el pasillo —el símbolo de un sistema soltero— es incompatible, al mismo tiempo, con las madres y con los relatos.

Bajo el imperio de las imágenes, en una sociedad con el alma siempre por fuera, el cuerpo negado, reprimido, velado en su evidencia misma, sólo irrumpe como amenaza y bajo formas irreductiblemente negativas: el cadáver, el inmigrante, el accidente, la espera. ¿Sólo? ¿No hay ninguna irrupción de signo contrario? Sí, la hay, porque junto al cuerpo irreductible *negativo* todavía resiste, aun si debilitado, un *cuerpo igualmente irreductible pero irreductiblemente positivo*: el niño. Únicamente él carece de imagen y no ofende; únicamente él llega de fuera y no amenaza; únicamente él se materializa y no mancha. El hijo es, por así decirlo, *el único inmigrante bien recibido*. El niño es el único extranjero al que todavía no odiamos.

Pero ¿para qué sirve un *cuerpo positivo*? ¿Para qué sirven en definitiva los niños? En el capítulo anterior hemos dado algunas respuestas: para fabricar los carísimos bolsos de Dior, cuyas filigranas requieren dedos pequeños y vista aguzada; para proporcionar carne de cañón a los señores de la guerra en África; para aumentar los beneficios de Nike y otras multinacionales sin escrúpulos; para recoger los golpes de la violencia adulta y servir de juguetes a sus caprichos sexuales. Para comérselos, como sugiere la famosa «modesta proposición» contra el hambre de Jonathan Swift. Para *hacer solteros*, en definitiva, con los supervivientes. Y sin embargo, en virtud de una paradoja anterior a toda hipocresía, en medio de los bombardeos y los abusos, en el corazón mismo de esta carnicería que llamamos educación, los propios asesinos se escandalizarían muy sinceramente ante la pregunta que encabeza este capítulo, cuya sola formulación parece contener más violencia que la violencia efectiva contra los niños y amenazar más radicalmente la forma «humanidad» que cualquier acción inhumana que se ejerza contra ellos.

El violador se indigna con el terrorista que ha dejado coja a una niña; el piloto de Arkansas, de vuelta de Iraq, se emociona viendo jugar a su hijo; y los más desalmados presidiarios —asesinos de ancianas, salvajes matarifes, esbirros sin entrañas— desprecian y hostigan en prisión al monstruo que ha sido capaz de matar a un bebé de dos años. La pregunta «¿Para qué sirven los niños?» abriga más potencia nihilista, incluso para los que los utilizan y ofenden, que la bomba de Hiroshima.

Al contrario que las imágenes y las mercancías, los cuerpos no pueden repetirse. Llamamos *real* a todo aquello que, una vez roto, no puede recomponerse; a todo aquello que, una vez destruido, no puede ser reconstruido. Pero esto es otra forma de decir «frágil», y si a menudo consideramos la vida *sagrada* es sólo porque todos por igual compartimos esta fragilidad y todos por igual estamos interesados en protegerla. De ahí que parte del nihilismo contemporáneo proceda de la posibilidad tecnológica de repetir como «imagen» lo que no se puede repetir como «cuerpo»; y de ahí que yerren los que en favor o en contra, impresionados por la abundancia de ídolos emancipados de sus soportes vivos, juzgan «idólatra» a la sociedad capitalista cuando es más bien manifiesta y trágicamente iconoclasta. Ya no hay, no puede haber, *imágenes sagradas*, en el sentido en que lo eran una estatua de Apolo, un icono de la Virgen María o un cuadro de Picasso. El capitalismo, a través de la renovación de las mercancías, suprime ininterrumpidamente todo depósito de irrepetibilidad mientras repite sin cesar —en la pantalla— su ausencia.

Pero si los cuerpos son reales porque son frágiles, sólo la fragilidad del niño es propiamente sagrada. En efecto, si la ley garantiza por igual la vida del malhechor y la del inocente no es porque el malhechor *también* merezca vivir sino porque el inocente *tampoco lo merece*. La ley no reconoce el carácter sagrado de la vida; reconoce más bien, como decimos, su *fragilidad compartida*. Radicalmente vulnerable y banal, igualmente *inmerecida* en todos los casos, la vida debe ser garantizada por un *derecho* exterior del que debemos acordarnos todos los días, como de regar las plantas o tomar la medicina. La vida no es sagrada; lo es únicamente el *mérito*. Y así lo experimentamos todos, casi cotidianamente, frente al televisor, cada vez que de entre los escombros de un bombardeo y después de dejar pasar con indiferencia a cien

adultos rotos y ensangrentados, nuestra mirada extrae, horrorizada, *un niño*. Nada se presta mejor a las manipulaciones de la propaganda bélica, y por *buenas* razones. Salvo que seamos la parte pasiva, aceptamos sin escándalo la transgresión o suspensión de un derecho, pues una convención sólo nos afecta en lo que nos favorece; pero no podemos soportar —y así nos honramos por encima de nosotros mismos, aun cuando de ello se beneficien los malos gobiernos— la anulación de un *mérito*. En otras palabras: matar a un hombre es violar la ley; matar a un niño es degradar un poco más la dignidad del mundo. Y la insensibilidad frente a una cosa y la angustia frente a la otra demuestran hasta qué punto somos capaces de valorar el mérito e incapaces, al mismo tiempo, de valorar nuestro *demérito*.

En todo caso, el mérito o —mejor— el *merecimiento* es una virtud inasible y sin efectos, inabordable, inoperante, una virtud a la que no puede rendirse homenaje, que no puede ser *acordada* ni consensuada ni atribuida a nadie en votación. No puede ser reconocida porque ayuda a conocer; no puede ser medida porque sirve precisamente para medir; sólo puede ser *eliminada*. Siendo como es una virtud infantil, es de todas las virtudes la más inerme y la más inatacable. Requiere siempre una asistencia exterior, el auxilio ininterrumpido de los que ya la han perdido y gozan tan sólo de derechos, pero ella misma no es objeto de ningún derecho porque se impone dulcemente, sin violencia y sin principios. La vida *merecida* —en definitiva— no puede defenderse a sí misma, pero está a salvo en virtud de su propia desnudez. Real es aquello que, una vez roto, no puede recomponerse; sagrado es aquello cuya máxima fragilidad y máxima seguridad coinciden al margen de la ley y que necesitamos como fundamento exterior de todo contrato social, como condensador independiente de realidad fuerte: las grandes montañas, los ríos, los árboles, las estrellas, algunos cuadros, algunos libros, los niños, todas esas criaturas que en otro sitio he llamado *mirabilia*, «maravillas», las cosas dignas de ser miradas. La radical fragilidad de estas criaturas, a merced de cualquier mala voluntad, expuestas en su pasividad inerme a todas las agresiones y todos los abusos, es al mismo tiempo la garantía de una fortaleza superior asociada a su incuestionabilidad de hecho, como *hechos* puros que son, aceptados al margen de la voluntad y hasta

mentalmente protegidos de cualquier abuso: los gestos de Jerjes, Che-Huan-Ti y Ferón fueron recordados como abominables sacrilegios y castigados desde fuera del Derecho porque sus víctimas (el mar, la montaña, el río) asentaban su dignidad fuera de él; y por eso la necesidad hoy de la ecología sólo demuestra que la repetición sistemática del sacrilegio ha privado incluso mentalmente a las «maravillas» de sus propios fundamentos, sin los cuales quedan reducidas a su objetiva indefensión material y pasan a depender del hombre que depende de ellas, convirtiendo así su conservación en un acto de buena voluntad. La grandeza del Derecho es al mismo tiempo el reconocimiento de la insuficiencia ontológica de un Hecho para sostenerse en sí mismo, la tragedia de una existencia menor, amenazada en su banalidad común y necesitada por tanto de protección racional. Cada vez que a algo no le reconocemos suficiente valor en sí mismo, nos resignamos a reconocerle *un derecho*, de manera que el avance en apariencia ilustrado del proteccionismo jurídico ilumina la extensión creciente de los peligros y localiza nuevos sujetos de fragilidad total. ¡También los refugiados tienen derechos! ¡También los apaches! ¡También los elefantes! ¡También los niños! Había una vez —así nos lo cuenta Montesquieu— un pueblo compuesto solamente de hombres malvados a los que no sujetaba ninguna ley ni ningún compromiso y que por esto constituía una amenaza constante para sí mismo y para sus vecinos. En una ocasión, sobre las aldeas de los trogloditas (pues éste era su nombre) se abatió una terrible epidemia que los obligó a recurrir a la ayuda exterior, ignorantes como eran, a causa de su misma maldad, de las artes de la civilización; poniéndose a regañadientes de acuerdo mandaron una delegación a una ciudad lejana, donde no los conocían, y trajeron de allí un médico cuyo saber los libró en pocos días de la enfermedad. Pero los trogloditas —¡ay! — eran unos granujas y despidieron a su salvador de malas maneras, sin pagarle la suma prometida por sus servicios. Por eso, cuando un año después una nueva epidemia asoló la población ningún médico quiso acudir a ayudarlos y murieron todos los miembros de la tribu… salvo dos, un hombre y una mujer, precisamente los dos únicos trogloditas buenos, cuya existencia hasta entonces —puede imaginarse— había sido particularmente dura. Los dos trogloditas buenos se casaron y tuvieron

hijos también buenos y dos generaciones después, a través de esta especie de contagio venéreo de la virtud, el pueblo de los trogloditas, otra vez muy numeroso, estaba ahora compuesto sólo de hombres buenos como había estado antes compuesto sólo de hombres malvados. Y así vivían, sin necesidad de ley escrita porque llevaban la ley grabada en sus corazones, cuidadosos y solidarios, gobernados por una suerte de comunismo espontáneo en el que todos se reconocían recíprocamente realidad y valor suficientes para que su propia existencia fuese al mismo tiempo su mayor protección. Hasta que un día, a dos jóvenes trogloditas, desprendidos de esta condición idílica por un repentino virus de conciencia o por el recuerdo de la maldad de sus antepasados, les sobrevino una inquietud y acudieron al más viejo de los trogloditas, al anciano superviviente de la epidemia purificadora. «Queremos que nos des una ley», le pidieron. Y el viejo troglodita, al tiempo que accedía a sus ruegos, se echó a llorar desconsoladamente: «Nunca creí que mis gastados ojos —vino a decir más o menos— llegaran a ver el día en que los trogloditas se impusieran a sí mismos hacer por obligación lo que hasta ahora venían haciendo por su propia naturaleza».

El cuentecito de Montesquieu, gran teórico y valedor del Estado de Derecho, propone al lector varias posibles moralejas: nos enseña que si los hombres fuesen buenos no necesitarían leyes; nos enseña que la ley de algún modo nos exime de ser buenos o, por lo menos, de ser santos; y nos enseña que, resignados a la ley, lo mejor es formularla a partir de una virtual moralidad superior, de esa racionalidad común que coexiste en los hombres con las más bajas pasiones y los más destructivos instintos. Pero nos enseña también que, resignados al Derecho como estamos resignados al aire que respiramos o a la tierra en la que reposamos, la ley alumbra precisamente la fragilidad banal de los hombres y que por ello sus preceptos deben inscribirse en la franja abierta entre la bondad absoluta, que no los necesita, y la maldad absoluta, que exige en cambio una vigilancia ininterrumpida. Perdido el verdadero bien, seguimos siendo lo bastante buenos para no imponernos la obligación de respetar las montañas, los libros y los niños; amenazados por el mal, cedemos a la necesidad de confiar a la ley el cuidado de las criaturas desprovistas de sus propios fundamentos y, por lo tanto, siempre al borde de perder *la*

realidad. De ahí que el progreso del discurso de los derechos, como decíamos, se limita a ir sacando objetos de la lista de las cosas sagradas y a revelar *un minuto después*, en su afán desesperado de contención, la creciente cuestionabilidad de todos los cuerpos, todas las acciones y todos los fenómenos, de manera que en el momento mismo en que todo esté ya sólo protegido por la asistencia exterior del Derecho el mundo dejará de ser valioso y habitable y estará condenado a muerte, como en la aldea original de los trogloditas.

Queda en pie el hecho de que seguimos dando por supuesto que los niños son los primeros a los que hay que socorrer en caso de naufragio; que son los primeros a los que hay que poner a cubierto de un bombardeo. Que haya hombres que, en medio de las olas, se abran paso a codazos, o a cuchilladas, hacia la tabla de salvación, sin tomar en consideración ni la edad ni el estado de aquellos a los que sacrifican; que haya hombres que bombardean aldeas desde el aire indiferentes a la felicidad de los chiquillos que juegan en las plazas no invalida la convicción universal y —digámoslo así— infrajurídica de que no hay causa justa ni defensa propia que justifique la muerte de un niño. En la penosa certeza de que ningún adulto *merece la vida más que yo* la ley y la opinión basan su tolerancia hacia los supervivientes de una catástrofe, con independencia de los medios empleados, de manera que la supervivencia, como para confirmar la común *falta de méritos* y fundando en ella sus derechos, se convierte en la única prueba posible de que *merezco la vida más que ellos* y de que, por tanto, los medios empleados son legítimos. O de otra manera: si ningún mérito objetivo garantiza mi supervivencia por encima de los otros, igualmente deméritos para la vida, el mérito está en *sobrevivir* y la supervivencia, desde la cúspide de su triunfo, autoriza todas las tretas y todos los excesos. No todos. La fuerza coronada en la desgracia de los caídos se convierte en debilidad vergonzante, deshonrosa, si la propia vida ha pasado por encima de la de *un niño*. ¿Será porque los niños son los hombres del futuro? ¿Porque son *el futuro del hombre*? No lo creo. Sería absurdo respetar en futuro lo que no se respeta en presente: que se invoque como razón un destino que la admiración por la supervivencia ilumina en toda su indiferente indignidad (el común hombre sin mérito) deja sin justificar, y hasta en

peligro, el respeto que los niños nos merecen. ¿Por qué querer salvar en el niño al hombre que, dentro de quince años, podremos dejar atrás, en medio de las aguas, sin demérito alguno, atrayéndonos —aún más—, en el trance de dejarlo atrás, el mérito de la supervivencia? Si al menos se dijera: Dejémoslos vivir porque a lo mejor *nos sorprenden*… Yo soy el futuro de mis compañeros de colegio como los despreciados contemporáneos de Flaubert eran la posteridad de Corneille. Desde hace un millón de años los niños se convierten en hombres y se convierten, además, una y otra vez, en hombres *deméritos*, a los que hay que proteger mediante el derecho porque no se reconocen dignidad recíproca y suficiente como para salvaguardar sus vidas. No nos van a sorprender, los niños. Respetarlos, respetar su vida, protegerla, acordarla prioridad sobre la de hombres útiles y sobornables (y esto precisamente bajo un régimen universal que mancomuna la explotación y el control de natalidad), ¿por qué? Quizás porque *son* una sorpresa. *Una sorpresa en medio de los hombres*. No se trata, pues, de respetarlos porque sean hombres en potencia, ni la potencialidad de *otros hombres*; se los respeta más bien porque son, de hecho, *otra cosa*. Este respeto, lejos de sacralizar una continuidad que sólo se acepta con disgusto, viene a reconocer en los niños una, aunque fungible, innegable *discontinuidad* en relación con el hombre que serán, como si realmente nos sorprendiesen siempre convirtiéndose en lo que ya sabíamos, y reconoce en ella, además, una cualidad autónoma, incondicionada, absoluta en su provisionalidad, un *mérito* que sólo se puede respetar *dejándolo pasar*, pero al que hay que dejar pasar si no se quiere perder para siempre.

Tan absurdo y misterioso como sería que un cervatillo al crecer se convirtiese en oso, lo es en realidad —bien pensado— el hecho de que los niños al crecer se conviertan en hombres. Hay algo sorprendente, azaroso, inesperado, ilógico y casi sobrenatural en el hecho de que sean los niños, y no las crías de ratón o los cachorros de mastín, los que se convierten en humanos. Un hombre y una mujer copulan y traen al mundo, de sus propios vientres, miembros de otra especie, a los que cuidan y con los que conviven hasta que, sin que acertemos a saber cómo, un buen día se transforman en nuestros congéneres, en hombres como nosotros. ¿Será por contagio? ¿Por metamorfosis? No lo sé, pero no

podemos olvidar esta heterogeneidad inesperada de la infancia —el estreno permanente de otro mundo imposible— sin hacer imposible el nuestro. «No se trata de un paraíso perdido, pues el niño está entre nosotros», escribe Jankélevitch. Que siga estando. Invivible, inexperimentable, irrecuperable por tanto, pero *visible e indudable*, nos aseguramos así, en un homenaje que refunda para el hombre, fuera de él, la posibilidad de la razón y la belleza, nos aseguramos de que *haya* —siga habiendo— mérito, aunque no sea —no pueda ser— *el nuestro*.

Los niños están entre nosotros: oseznos o corderos o polluelos en medio de otra raza, el inmigrante en casa, el único extranjero al que recibimos con alborozo. Se convierten en hombres después de haber sido mariposas. El escándalo del criminal sin entrañas ante la pregunta «¿Para qué sirven los niños?» expresa esta discontinuidad ontológica no menos que la respuesta de la pequeña Blanca en el frontón del capítulo. «¿Para qué sirven los niños?» «Para cuidarlos.» Yago, de ocho años, dice: «Para lavarlos». Y la diminuta Nur añade sin vacilación: «Para darles de comer». Sería sin duda absurdo afirmar que un coche sirve para ponerle gasolina o una batidora eléctrica para enchufarla a la red o unos zapatos para sacarles brillo, pero si preguntamos por la utilidad de los niños la única respuesta posible es su existencia misma, que hay que limpiar, alimentar y sostener. Blanca no se equivoca al encerrar la cuestión en un circuito cerrado; frente a una pregunta que la gramática permite pero la razón no comprende (hasta el punto de que casi nos sorprende que al que la formula no le sangre la boca, o al menos le salga un flemón), Blanca y Yago y Nur aplican una rigurosísima lógica de nieve y, con fulminante claridad kantiana, extraen a los niños de la rueda de los medios y los fines, declarando con el mismo gesto que nada puede haber más útil en el mundo que ocuparse precisamente de ellos. Si la pedagogía no ha dejado de explorar la influencia que la presencia y la educación de los padres tienen sobre los hijos, no se ha fundado todavía una pedagogía invertida que explique la influencia que la presencia y la educación de los niños ejercen sobre los hombres. ¿Para qué sirven los niños? Para cuidarlos; es decir, *para volvernos cuidadosos*. El conjunto de la cultura humana, y su

supervivencia misma, dependen de esta enseñanza infantil, de manera que del amor al tercero descrito en el capítulo anterior podemos desprender ahora, recapitulando lo que hemos venido diciendo, algunos de los ejes irrenunciables de la civilización.

Los niños son nuestra linterna. El hombre tiene el nihilismo instalado en su propio cuerpo (el hambre) y el mundo exterior es el resultado de una renuncia: es eso que llamamos *ver*. El hombre que prepara la comida para otro lo declara de esta manera incomestible, lo pone a salvo de su propio apetito, y por eso la idea del veneno mezclado con la sopa opera como una especie de contradicción lógica y su potencia es doblemente mortal. Fuera del hambre, una vez que hemos renunciado a comérnoslas, las cosas son casi reales, pero todavía se deslizan una y otra vez hacia la nada bajo la mano que las usa y las oscurece o, en nuestros días, bajo la tecnología que las repite y las *pasa* a toda velocidad. Los niños son la realidad fuerte; no pueden ser usados ni comidos ni repetidos, que es lo mismo que decir que *ocupan un espacio*. Gracias a los niños la humanidad, además de hambre en el cuerpo, tiene un cuerpo fuera de él.

Los niños son nuestra azada. En sentido estricto, *reales* sólo lo son las casas, los novios y los niños mientras que las demás cosas llegan a serlo de forma metonímica o por contagio. Pero las casas, los novios y los niños son a su vez el resultado de una larga y penosa conquista histórica inseparable de esa lenta adaptación filogenética que nos permite contemplar las estrellas. Como ya insinuaba Lucrecio, el trigo y el niño imponen el paso del nomadismo al sedentarismo, de la guerra a la paz, del movimiento perpetuo a esa combinación de atención y espera que la mística Simone Weil resume en el término griego *hipomené*. El trigo y el niño se cuidan porque son reales, pero son los cuidados del campesino y de la madre los que los vuelven sagrados. Es la atención la que reviste de verdadera realidad los objetos («Basta mirar una cosa fijamente —decía Flaubert— para que se vuelva interesante») y no es extraño, por tanto, que un régimen de producción de imágenes y mercancías que impide *mirar fijamente* vaya acompañado de un retroceso histórico en la concentración de realidad de los objetos. Es la magia más banal, la más directamente física: en el centro de nuestros cuidados, como receptor del tiempo que le hemos dedicado, crece un objeto irrepetible; donde

ponemos las manos y la mirada germina nuestra mejor orquídea. De la misma manera que los relatos tienen que durar lo suficiente para que nos familiaricemos con los personajes, nuestros cuidados tienen que durar lo suficiente para que Juan o Lucía *tomen cuerpo*. Con toda justicia se dice que la familia es una cárcel, pero mientras la razón finita y la imaginación finita necesiten de los cuerpos exteriores para hacer su trabajo hará falta alguna cárcel donde se nos obligue a compartir el espacio con ellos. La familia, como los libros, es una prisión en la que estamos condenados a familiarizarnos con otros cuerpos. Gracias a los niños la humanidad, además de prisa, tiene tiempo; además de un pasillo tiene una habitación.

Los niños son nuestro tren. Las imágenes tecnológicas no tienen límites, pero la imaginación sí; es de hecho la facultad más limitada que existe porque está encerrada en un cuerpo y sólo puede trasladarse *de cuerpo en cuerpo* y en sentido horizontal. El niño es la posibilidad de experimentar la felicidad (y el sufrimiento) fuera de nuestro cuerpo, en otro cuerpo, y de que la felicidad de otro no sólo nos importe sino que nos baste; y de que, por la misma razón, la desdicha de otro no sólo nos afecte sino que además nos resulte insoportable. Todos podemos medir los efectos mágicos de la existencia ajena *en nuestro propio cuerpo* en el caso de la sexualidad: ciertas representaciones mentales muy concretas transforman por completo nuestra disposición hacia el mundo e inducen en nuestro organismo un zafarrancho de mutaciones de apariencia casi catastrófica. Pero, al contrario que el sexo, la ternura y la compasión, con sus no menos aparatosos síntomas físicos, no pueden masturbarse. La representación mental del niño que juega y ríe con un perro o la del niño repentinamente solo en una casa destruida por las bombas nos proporcionan una experiencia orgánica de la distancia mucho más impresionante —réplica e inversión— que la del erotismo: la de un placer total sin deseo y un dolor absoluto sin lesiones. Ni la llegada a la Luna ni el descubrimiento de los átomos ni la revolución informática pueden comparar su poder con este viaje antiguo, potencialmente universal, de las representaciones mentales concretas, de guisante en guisante, de flor en flor, de niño en niño, de lo mío a lo otro, que nos permite *sentir en el propio cuerpo* la objetividad e independencia de una felicidad y una

desgracia ajenas. Gracias a los niños la humanidad, además de insensible y cruel, es desinteresada y compasiva.

Los niños son nuestros dedos índices. La extensión de la realidad a partir de la atención prestada al niño se prolonga a su vez en la atención que él presta a los objetos exteriores. Los niños nos enseñan; es decir, *nos enseñan*, nos señalan: «Mira, una lagartija», «Mira, un avión», «Mira, una naranja», «Mira, un mendigo». Ningún niño se queda tranquilo hasta que sus padres admiran su proeza en bicicleta, como si su existencia misma se disolviera al margen de esta mirada general constituyente, pero aún más intranquilo se muestra si el padre o el primo o el amigo *se pierden el pez* o no llegan a tiempo de ver a los bomberos. Llama, reclama, les tira de la manga llevado de una excitación entre metafísica y justiciera y no descansa hasta que los otros refrendan con su atención la existencia de lo que sólo él está viendo. Al enseñarnos apremiante la lagartija en la pared nos *enseña* que la realidad es el resultado de la atención, sí, pero de una atención compartida. Entre todos ponemos las cosas en la existencia; entre todos damos un cuerpo a la estatura, un animal a la fiereza, una hoja al color verde. Gracias a los niños la humanidad, además de tener delirios íntimos, es objetiva.

Los niños son nuestros antepasados. Descendemos, en efecto, de nuestros hijos, cuyos cuerpos no sólo nos transportan de cuerpo en cuerpo en el espacio sino también en el tiempo, y en ambas dimensiones a grandes distancias; no sólo nos obligan, mediante la atención compartida, a donar existencia a los vivos sino a los muertos. Lavarlos, prepararles la comida, coserles la ropa, ahuecarles la almohada, el cuidado de los niños impone también darles explicaciones, cantarles canciones, contarles cuentos, todo lo cual nos convierte en depósitos y transmisores de cuerpos desaparecidos: la «democracia de los muertos» que Chesterton llama «tradición». Gracias a los niños la humanidad, además de tener manos, tiene memoria.

Hay pues una pedagogía, pero hay antes una antropogogía, mediante la cual los niños mejoran y domestican a los mayores. ¿Qué hacen los niños con los hombres? ¿Qué nos pasa al lado de los niños? ¿Qué pasaría en un mundo de solteros estériles conectados sólo por imágenes? Olvidaríamos la música, los libros, el esfuerzo de la razón por responder a un «por qué»

que ya no formularía nadie. Desaparecería el *relato*, que es la exigencia primera del niño en un mundo borroso y sin fronteras, en un tiempo sin límites, en un desorden de flujos rápidos e inacabados. Perderíamos el concepto mismo de «cuidado», como condición de la *hipomené*, esa combinación de atención y espera volcadas sobre un cuerpo extraño. Nos precipitaríamos en la pura fantasía, recinto líquido de los medios y los obstáculos, privados de esa imaginación traqueteante que nos permite pasar horizontalmente de un particular a otro, de un cuerpo concreto a otro cuerpo concreto, como excipientes vivos o conductores eléctricos que son de la extensión del dolor ajeno y la invasión de la experiencia del otro. Nos quedaríamos sin «metro» para medirnos en el mundo y para medir las cosas —percibir su roce— como límites insuperables y fuente de toda satisfacción. Todo esto es a lo que llamamos «cuidado», una fuerza gigantesca, cósmica, que tendemos a menospreciar, frente a la eficacia calculable del crimen, porque sus efectos son invisibles: porque se limita a *sujetar*. Una madre cose un botón mientras alrededor de su diminuta concentración las bombas derriban una a una las paredes de la casa. ¿Cómo comparar el bien del botón con el mal del bombardeo? ¿Acaso se equilibran en el cómputo global de nuestro mundo? El desprecio de la insignificancia del botón va siempre acompañado del reconocimiento sombrío de la bomba como expresión privilegiada de la «naturaleza» humana. Pero no es así. Si podemos definir el vicio como el desprecio de los cuerpos, olvidamos que el cuidado de los cuerpos ha venido siendo también un vicio contrapuesto y mayoritario; si insistimos en asociar el vicio a la presión corruptora del poder, no debemos olvidar que igualmente irresistible, pero mucho más banal y generalizado, es el vicio contrario de renunciar al poder. La conversión del máximo poder en el máximo servicio, ya lo hemos dicho, es la leña que alimenta las calderas del mundo, por debajo de los grandes crímenes y las grandes renuncias, en los discretos bastidores donde el cuidado de los niños convierte a la mayor parte de los padres en paidodependientes, hasta el punto de que hace falta mucha fortaleza, mucha independencia y muchos sucedáneos (trabajo, amigos, viajes) para rehacer la propia vida, no ya tras la muerte de un hijo, sino sencillamente tras su salida de la casa familiar. Hay madres maleducadoras que siguen lavando la ropa a sus

hijos cuarentones. Hay viudos que tienen un perro para poder ocuparse de alguien. Hay esposas que soportan los golpes de sus maridos para poder seguir cepillándoles la chaqueta. La solidaridad activa, con sus excesos y sus desviaciones, tiene tanto derecho a reclamarse brutalmente humana como el robo o la violencia.

El vicio de cuidar un cuerpo y su potencia antropogógica, que nos enseña a soportar excrementos y anticipar demandas, a recoger vómitos y tomar decisiones, a sonar narices y a afirmar negaciones (sin todo lo cual este mundo sería materialmente insostenible), revela con especial claridad sus servidumbres civilizadoras en el cuidado de un hijo discapacitado o enfermo, necesitado de atención durante toda la vida, abocado a una infancia prolongada y monótona sin esperanzas de transformación. Había una vez un joven japonés de grandes orejas que tuvo un hijo. El niño nació con un enorme tumor en el cerebro que podía matarlo en pocas horas y cuya extirpación garantizaba sólo una vida física y mentalmente disminuida. Tras muchas vacilaciones, el padre se decidió por la operación y aceptó así uncir su existencia, como a un arado vivo, a la de un ser frágil que nunca llegaría a ser un hombre normal. Años más tarde el joven japonés recibió el premio Nobel de Literatura y su hijo, siempre discapacitado, se convirtió en un notable compositor. Kenzaburo Oé (pues éste es el nombre del padre) relató la tortuosa experiencia de su decisión en un libro muy duro, *Una cuestión personal*, pero su hijo discapacitado Hikari, bajo distintos nombres y con mayor o menor protagonismo, está presente en todos sus relatos y novelas, foco de radiación pura, ambigua intromisión sin huella, como desafiando a todos aquellos que le han reprochado —llegando en ocasiones a la amenaza y la agresión— su dedicación absoluta a una «vida improductiva». Está bien aceptar no traer un dios al mundo, pero ¡un minusválido, un subnormal, un lisiado! La más sombría visión del universo, trenzada en la lectura de los poemas de Blake, acompaña en *¡Despertad, oh jóvenes de la nueva era!*, como un insuficiente antídoto, la paidodependencia de Oé, poblada de alarmas nocturnas y medicinas contra la epilepsia, pero inseparable también de pequeños progresos estéticos y morales arrancados a su pereza y vanidad. Gracias a Hikari, Oé conoce cientos de nombres de pájaros y de árboles y ha desarrollado

una sensibilidad para los sonidos que de otra manera jamás habría siquiera sospechado. Gracias a Hikari, Oé ha aprendido a hacer minuciosas clasificaciones, ha inventado nuevos procedimientos de comunicación, ha reconstruido el lenguaje desde sus cimientos. Gracias a Hikari, Oé ha aprendido a andar más despacio, a bajar la voz, a aguzar la mirada, a beber un poco menos. Gracias a Hikari, Oé se ha preguntado por el poder de las imágenes y por los peligros de la amenaza nuclear. Sin él, no habría escrito ninguno de sus libros, no ya porque Hikari asoma aquí y allá en casi todos ellos, sino porque Oé ha aprendido a escribir, e incluso ha adquirido el tiempo para hacerlo, a fuerza de cuidarlo. Que nuestro hijo no sea un dios, vale, pero ¡un minusválido! Dios es lo que nos hace más civilizados y el hijo incapacitado, en su absoluta inermidad, expuesto al peligro y a veces peligroso, es más útil *a toda la sociedad* que un ingeniero o un soldado. Oé necesita esa presencia que tanto depende de él. Le fascina verlo comer pescado en el restaurante y cuando sale de viaje interrumpe de golpe una canción que a ambos les gusta porque Hikari está acostumbrado a acudir al galope en una determinada estrofa y teme que su hijo la escuche desde el Japón y llegue extenuado hasta Berlín para cumplir una vez más este rito de alianza. Si su mujer se lo lleva unas horas fuera de casa, Oé ya no puede concentrarse, se siente sumergido en un gran vacío y la cocina, adonde tiene que ir a buscar un vaso, ha cambiado de lugar y está mucho más lejos que de costumbre. Sin Hikari, Oé está incluso geográficamente desorientado. «Habiendo nacido para laborar, entristecerme, aprender y olvidar», sin la revelación de esa existencia, resumida en el siempre infantil cuerpo desnudo del muchacho, jamás habría visto, escribe Oé, «mi propia forma completa reflejada en sus ojos».

El horror que todo niño —también Hikari— ha sentido alguna vez, a punto ya de dormirse, ante la sola idea de perder a sus padres (y no encontrarlos en casa al despertar por la mañana) sólo es comparable al que sienten los padres, insomnes en sus camas, al pensar en la posibilidad de perder a sus hijos y tener que ocuparse sólo de sí mismos en un mundo vacío. La víspera de la partida de Hikari, que va a estar por primera vez dos noches fuera, Oé pasa junto a la habitación del hijo y lo ve recostado en su futón; inmediatamente piensa en un amigo que acaba

de morir y le asalta «el sentimiento de una pérdida irreparable» y un «gran desamparo». Es difícil representarse algo más terrible, pero no es imposible. Pues los padres aún podemos reunirnos imaginariamente con los hijos en sus camas solitarias y representarnos con ellos *nuestra propia ausencia*, nuestra propia muerte prematura mientras ellos aún nos necesitan. La obsesión de la madre de Hikari frente a su hijo eternamente niño es la de «sobrevivirle al menos un minuto para poder cuidar siempre de él». Y el propio Oé, habiendo observado que Hikari no sueña por las noches, se siente atenazado por el miedo: «Yo temía que el primer sueño de Hikari fuera doloroso y que para entonces yo ya no estuviera vivo y, por tanto, no pudiera permanecer a su lado».

Porque el niño, además de nuestra linterna, nuestra azada y nuestro tren, además de nuestro antepasado, es también nuestro anillo y nuestro coetáneo. Hacia atrás y alrededor, este cuerpo fuera de nuestro cuerpo, de cuerpo en cuerpo, nos transporta también hacia delante; a través de él tomamos posiciones con nuestros cuerpos *allí donde ya no estaremos*. El futuro tiene cuerpo. Después de nuestra muerte no hay un recinto puro de almas descarnadas ni un paraíso poblado de espíritus alados donde seremos felices; lo que hay es sencillamente el solidísimo mundo de nuestra ausencia, que a través del niño *nos interesa*, se vuelve nuestro problema, lo vivimos por adelantado con angustia encarnizada. El más allá de los laicos es el mundo del que uno va a salir y que tiene que preparar para el bienestar, o al menos la supervivencia, de otros cuerpos. Gracias a los niños la humanidad, además de manos, tiene memoria; gracias a los niños la humanidad, además de hacer discursos, hace *política*. Cuando la madre de Hikari expresa su angustia de que éste pueda quedarse repentinamente solo, privado de sus cuidados en un mundo hostil, un viejo amigo, ingenuo activista político opuesto a la presencia de los estadounidenses en Okinawa y defensor de una nueva Constitución, desliza en el bolsillo del niño un ejemplar de esa futura carta magna del Japón y la regaña exaltado: «¡Señora! ¡No debe usted pensar así! ¡Eso es derrotismo! En la sociedad que podemos crear, su hijo llevaría este folleto en el bolsillo de la camisa, y siempre que tuviera un problema, lo sacaría y diría: “Miren lo que dice aquí”, y el problema se resolvería». Esa sociedad está aún por crear y los padres debemos luchar

por ella; porque desgraciadamente sólo hay de momento una Constitución en el planeta que realmente garantiza el bienestar de los niños en ausencia de sus parientes y es, nos guste o no, la de Cuba.

Tener el cuerpo fuera del cuerpo, en otro cuerpo, no es siempre placentero. El cuidado de los hijos, tan educativo, es etimológicamente el «cógito», el pensamiento que no nos deja descansar. Hace daño. «Por la hija que ríe estoy doliente», escribe el poeta Debravo. Había una vez una mujer que por amor a un soltero traicionó a su padre, asesinó a su hermano e hirvió y descuartizó al enemigo de su amado. Ella se llamaba Medea y era una poderosísima bruja embrujada a su vez por Jasón, que tenía una gran ambición y pocos escrúpulos. Después de peligrosas y a veces siniestras aventuras, de fuga en fuga, Medea y Jasón se asentaron finalmente en Corinto, donde el nacimiento de dos hijos pareció colmar todas sus esperanzas y detener la acumulación vertiginosa de sus pasados excesos. Pero Jasón, ¡ay!, se dedicó a cortejar a la hija del rey Creonte, con la que se comprometió en matrimonio, y Medea resolvió vengarse del modo más atroz, decidida a hacer infeliz por cualquier medio al hombre que le arrebataba su felicidad: «Rompo en sollozos ante la acción que voy a llevar a cabo a continuación, pues pienso matar a mis hijos». Durante unas horas de tormento febril, la desdichada hechicera se debate entre el hambre extrema (de venganza) y la extrema realidad encarnada en sus niños. Cuando el hambre la ciega exclama: «Los mataré. Nadie podrá arrebatármelos». Cuando, cada vez con latidos más tenues y distantes, triunfa en ella la realidad, se detiene ante la mirada confiada de sus hijos y su sonrisa inocente y prorrumpe en sollozos: «¡No, corazón mío, no realices este crimen! ¡Déjalos, desdichada! ¡Aunque no vivan conmigo me servirán de alegría!». Al final, lo sabemos, la realidad pierde la partida («Mi pasión es más poderosa que mis reflexiones») y Medea acepta convertirse en la más desgraciada de las criaturas con tal de arrastrar a Jasón en su desgracia. Pero las lacerantes vacilaciones de la mujer antes del crimen son interrumpidas por la voz del corifeo, el cual se permite un largo razonamiento, un poco bizarro en ese lugar, pues parece atribuir a la insoportable realidad de la maternidad de Medea, y no a la *hybris* de su pasión, la fuente de todos los males: si Medea no hubiese tenido hijos no sufriría tanto ahora al matarlos. En todo caso, dos mil quinientos años

después, el corifeo de la *Medea* de Eurípides sigue recordándonos, para regocijo de los solteros, todos los «cuidados» inseparables del hecho de tener el propio cuerpo fuera del cuerpo, en otro cuerpo más real y más valioso que el nuestro. Dice así: «Afirmo que aquellos de los mortales que no conocen en absoluto la procreación de hijos superan en felicidad a los que los han engendrado. Los que no poseen hijos, por desconocer si ellos proporcionan alegría o tristeza a los mortales, al no haber llegado a tenerlos se libran de muchos pesares. Pero aquellos que tienen en casa un dulce plantel de hijos, los veo todo el tiempo atormentados por su cuidado, pensando primero de qué modo los educarán mejor y de dónde les dejarán a ellos un modo de vida y, además de esto, si se están esforzando por hijos malos o por buenos, lo cual es una cosa incierta. Y ahora voy a decir el peor de todos los males para los mortales: supongamos que ya han encontrado suficientes recursos, que han llegado a la flor de la juventud y han resultado ser buenos; si, a pesar de ello, el destino así lo impone, la muerte los encamina hacia el Hades llevándose sus cuerpos. ¿Qué utilidad proporciona a los mortales que los dioses, por el ansia de tener hijos, añadan a los que ya les aquejan este dolor, el más cruel de todos?».

Volvemos, pues, a la cuestión de la utilidad, para cerrar el bucle. De no haber tenido Medea a sus hijos, no habría sufrido tanto al matarlos. Pero porque los había tenido estuvo a punto de salvarlos. La mayoría así lo hace y, al salvar a sus niños, se salvan a sí mismos y salvan con ellos todos los bienes comunes de este mundo.

Los niños están entre nosotros. ¿Lo están? El cuidado, la atención, la espera, la tradición, la memoria, la política, la imaginación, el cuerpo irrepetible, ¿son compatibles con una sociedad soltera de imágenes desconectadas y mercancías ininterrumpidamente renovadas en los pasillos? ¿Hay ahí lugar para el cuerpo positivo y su discontinuidad exigente? El niño está entre nosotros. Cada vez menos. Hasta tal punto es ya material y psicológicamente incompatible con la sociedad capitalista que están literalmente desapareciendo de nuestra vista. Mientras el Tercer Mundo se reproduce malthusianamente, fabricando huérfanos

para la adopción, Europa ve disminuir, desde hace dos décadas y sin interrupción, sus índices de natalidad, apenas compensados por la generosidad de los inmigrantes. La media de edad en Uganda es de quince años; en la Unión Europea de cuarenta y dos. En América Latina la población con una edad inferior a los quince años supera el 30 por ciento (con Guatemala y Nicaragua por encima del 40 por ciento), mientras que en Occidente apenas roza el 15 por ciento, porcentaje equivalente o en algunos casos inferior —como en España— al de los mayores de sesenta y dos años. En ningún país europeo se alcanza la llamada «tasa de reposición» que demanda 2,1 hijos por mujer fértil; en muchos casos esa tasa no llega a un hijo y medio por familia: los alemanes sólo tienen 1,35 hijos, los griegos 1,27, los italianos 1,23, los españoles 1,15. En una encuesta realizada por el psicólogo y activista Francesco Tonucci, cientos de niños italianos coincidieron a la hora de establecer los dos derechos fundamentales de la infancia: los niños tienen derecho a que «sus padres sean felices» y a «tener un hermanito». En Europa los niños tienen que conformarse con un cuarto de hermano, los más afortunados con cuarto y mitad, proporción estadística con la que es difícil intercambiarse cromos, dar patadas a un balón o subirse a un árbol. En cuanto a la felicidad de los padres, la mayor parte de los europeos declara querer tener un hijo más, pero acepta con resignación la intervención contraceptiva de las empresas y los bancos: el paro, los contratos basura y el precio de la vivienda son al menos tan disuasorios como la posibilidad de seguir consumiendo baratijas tecnológicas a modo de alternativa ansiolítica, inmediata y segura, a la incertidumbre del futuro.

No me interesan aquí los efectos económicos del envejecimiento de la población europea; me limito a señalar el hecho material de que los niños ya no están entre nosotros. No están a la vista para atemperar nuestras ganas de guerra. No están ya cerca como focos irrepetibles de realidad fuerte. El ya citado Tonucci recordaba que en los cuentos y leyendas medievales (*Pulgarcito*, *Hansel y Gretel*, *Caperucita Roja*) el peligro procedía del bosque que rodeaba la ciudad, construida para garantizar la seguridad de los niños. Hoy, al contrario, los niños —todo el mundo— huyen de las grandes urbes buscando un bosque, cada vez más lejano,

donde ponerse a salvo de los peligros de la ciudad. Si quedan niños en las grandes capitales europeas, viven ocultos lejos de la luz, semienterrados en habitaciones clandestinas bien protegidas del asesino y el violador pero no de la casa Sony ni del Corte Inglés, ensimismados en crisálidas solitarias provistas de ordenador y televisión de las que salen convertidos en copias de las copias originales de la publicidad. Concebida como una red de pasillos y corredores para las mercancías o como mercancía turística ella misma, la ciudad está materialmente construida para consumidores solteros y expulsa sistemáticamente a todos aquellos que no encajan en ese modelo: los pobres, los inválidos, los jubilados y los niños. La batalla entre los cuerpos y las imágenes ha acabado por acomodar el espacio mismo a la necesidad de la circulación y el consumo de dobles inmediatos: la plaza ha dejado su lugar al centro comercial, el parque de juegos al parque temático, los arrabales bulliciosos a las autopistas de circunvalación. Pero ha acomodado también las cabezas a esta red total de puros intercambios individuales de manera que el triunfo social del «ello» freudiano en el consumo se traduce a nivel individual en la vergüenza o la frustración de no ser suficientemente rápido, suficientemente líquido, suficientemente voraz. ¿Un cuerpo que no podemos comernos? ¿Un cuerpo que reclama atenciones? ¿Un cuerpo que hará envejecer el nuestro, que durará más que nuestro ordenador y que no podremos cambiar por otro a los dos años? ¿Un cuerpo que nos producirá dolor? Curiosamente, el alegato del corifeo de Medea contra la paternidad se ajusta como un guante a los argumentos filosóficos del consumidor soltero, muy escéptico y muy posmoderno, que prefiere ahorrar esta nueva dificultad al universo. Este mundo no está preparado para más niños, dice. ¡Pero está preparado, al parecer, para más coches, más teléfonos móviles, más aparatos de aire acondicionado, más bombillas, más refrescos, más hamburguesas! Es una irresponsabilidad traer un niño a este planeta, dice. ¡Pero es muy sensato traer un automóvil nuevo! No estoy preparado, dice. ¡Pero estoy preparado para el cambio climático, la Ley Patriótica, los recortes de plantilla, la tortura en Euskadi y en Iraq, la nueva matanza en Palestina! ¡Estoy preparado para soportar los bombardeos de Bagdad por la televisión! No quiero ningún problema, dice, ninguna responsabilidad, ningún compromiso,

ningún dolor. ¡Quiero un Fiat Polo! ¡Quiero una pantalla Grundig! Se puede no tener hijos y querer el bien, como lo prueban algunos altísimos ejemplos de santos y revolucionarios que nos guían en la oscuridad, pero no se puede querer al mismo tiempo el bien y más petróleo, más carne, más coltán, más juguetes, más niños muertos. No se puede querer el bien y despreciar los cuerpos.

Ya Jasón imploraba un procedimiento que permitiese a los hombres reproducirse sin la intervención de las mujeres y desde entonces decenas de obras de ciencia ficción han fantaseado con la posibilidad de prescindir de los cuerpos para ese cometido. El mercado, que permite ya la reproducción inmaterial de imágenes desconectadas de sus soportes vivos, ofrece además al consumidor soltero la posibilidad de acceder a los niños sin abandonar mentalmente el centro comercial. Cuidado. No tengo nada contra la adopción, que vuelve *reales* a tantos y tantos niños privados injustamente de la fuerza constituyente de la *hipomené*, pero no deja de haber algo inquietante e incómodo en una práctica que se ha generalizado en Europa al mismo tiempo que el apetito por las marcas y la pasión por el último producto de Microsoft. Las africanas trabajan para nosotros y tienen hijos para nosotros. Extraen nuestro coltán y fabrican nuestros niños y, cuando ya han cumplido su función, alienadas de sus productos como los trabajadores de las maquiladoras y de las cadenas de montaje, las matamos de hambre, sida o bala para liberar así en el mercado cincuenta millones de huérfanos a nuestra disposición. Si admitimos nuestra responsabilidad en el genocidio del Tercer Mundo, es difícil evitar que acuda a nuestra memoria, con un escalofrío, la imagen del militar argentino que torturaba y mataba a la joven opositora para entregar su hijo a una familia del régimen. Nos guste o no, ésa es precisamente *la estructura*. Y ésa es también la *mentalidad*. La inconsciente horma mercantil de nuestras mejores intenciones se pone de manifiesto en el hecho de que insistamos en hablar del *derecho a la adopción*. Nadie tiene derecho a adoptar porque nadie puede tener derecho a la desgracia de otro; ni los matrimonios cristianos ni las parejas homosexuales ni las lesbianas ni los divorciados ni los viudos ni los mismísimos dioses pueden jamás reclamar el derecho a que haya huérfanos en el mundo. Todos los occidentales nacemos, al parecer,

investidos de ciertos derechos inalienables: el derecho a un voto, a un coche y a un niño. ¡El derecho, pues, a la guerra! ¡El derecho a la destrucción! ¡El derecho a despojar al otro de sus derechos! Nuestro acceso a la adopción se nutre básicamente de una revolución pendiente; a la espera de acometerla, podemos no ya permitir, sino incluso obligar, a casados y solteros, homosexuales y heterosexuales, familias y hasta clubes de fútbol, a adoptar, atender y cuidar a las víctimas de nuestra voracidad global, pero a condición siempre de que reconozcamos que la adopción es *el derecho de los niños* y no el nuestro.

Niños: primero hay que cuidarlos y luego adoctrinarlos. Se convierten en hombres, sí, después de haber sido mariposas. Durante un período inicial de duración variable pertenecen hasta tal punto a otra raza que no sabemos si son mandrágoras o dioses; y su discontinuidad ontológica se manifiesta por igual, en efecto, en el mito del «niño salvador» y en la explotación literaria y cinematográfica del «niño diabólico», cuya máxima expresión es la inquietante *Otra vuelta de tuerca* de Henry James. En todo caso, a los tres años los niños son tan perfectos que no hay un solo padre que no se sienta inevitablemente, como dice Sánchez Ferlosio, un «consumado pedagogo». Bien porque los creen ingenuamente obra suya o porque se hacen la ilusión de una suerte excepcional, la certidumbre de esta superioridad los vuelve un poco altaneros y displicentes tanto con los que no han tenido descendencia como con los padres de adolescentes, cuyo fracaso por comparación salta a la vista. Sólo demasiado tarde se dan cuenta de que quizás deberían haber hecho algo más que mirarlos y aprender de ellos. Porque —¡ay!— un buen día, sin haber cometido ningún error ni haber dado un mal ejemplo, se manifiestan claramente los efectos de una catástrofe lenta que había respetado los suficientes restos de magia para hacer invisible e inconjurable su erosión. El acontecimiento central de ese cambio, creo, es muy banal. Freud ha hablado de las fases oral, anal y genital y Lacan identificó a su vez la etapa del espejo, pero no se ha dado la suficiente importancia a la fase mucho menos secreta de la conquista de (o la decadencia hacia) la automoción. Todos los padres hemos vivido con

tristeza ese momento en el que —más tarde o más temprano, según variables anatómicas— ya no podemos coger a nuestro hijo en brazos ni transportarlo sobre nuestros hombros. El niño lo sigue pidiendo durante un tiempo, con una insistencia llorona que legitima nuestra negativa, hasta que nuestra impotencia se convierte en su gloria; nuestro fracaso, de algún modo, es la *humanización* de nuestros niños. Porque la conquista de (o decadencia hacia) la automoción es casi contemporánea de la interiorización por parte del niño de la técnica suprema de individualización: la escritura. Todos los padres han sentido un orgullo ambiguo, un poco melancólico, frente a la imagen de su hijo, quizás con la lengua fuera, tratando de dibujar trabajosamente su nombre por primera vez; un pinchazo inexplicable de dolor ante este gesto físico (y sólo subsidiariamente mental) de mirar por primera vez hacia abajo —hacia sí mismo— con un lapicero en la mano. Lo hemos sentido de pronto expuesto, vulnerable, a la intemperie. Mientras pertenecía a otra raza su nombre no era más que una cosa entre las cosas, se reconocía en él como en su oso de peluche o en su chupete y acudía a su llamada («Juan») como al señuelo de un caramelo o de un juguete. Y de pronto, sí, trabajosamente, con la lengua fuera —uno de esos gestos ya idiosincrásicos— se queda completamente solo con su nombre dentro. Los padres pueden aliviar los terrores nocturnos del niño y consolarle de una pequeña herida, pero en un momento dado se revelan absolutamente incapaces de separarlo del suelo y de separarlo de su nombre. *El niño pesa demasiado y aprende casi al mismo tiempo a leer y escribir*: si antes no los ha mutilado un misil o han visto azotado a su padre por un soldado o han sufrido la violencia de quienes debían protegerlos, ése es el día en que los niños se quedan por primera vez completamente solos y empiezan a convertirse en miembros de nuestra propia raza. De esta doble decepción, la del niño abandonado en el suelo y en sí mismo y la del padre que descubre que su hijo es de su misma especie, procede gran parte de la belleza y la pugnacidad del crecimiento: el niño afirma como independencia el fracaso de su padre, el padre condena como fracaso la independencia de su hijo.

En todo caso hay que partir de esta catástrofe para entender, a su vez, la batalla entre los solteros y los huérfanos que llamamos educación. Los

niños están perdidos: se harán hombres. Los hombres están perdidos: sus niños dejarán de serlo. El error menos grave, porque suelen cometerlo las madres, es el de oponerse al infanticidio —es decir, a la mutación de especie— eternizando ortopédicamente la infancia de los hijos. El error más grave es el de negarse a ver la discontinuidad, o no aprender nada de ella, y tratar a los niños desde el principio como aquello que llegarán a ser: lo que Aristóteles llamaba una «entelequia». Este error, típico de padres solteros, es del que se ocupó Freud bajo la forma de una maldición performativa, de una causa que es efecto de sí misma y que a fuerza de repetirse como *historia* se convierte en *estructura*. Había una vez un rey al que el oráculo de Delfos profetizó la muerte a manos de su propio hijo. Así que cuando éste nació le ató las piernas como a un corderillo y lo entregó a un criado para que lo matara. Pero la compasión, con su ambigua eficacia, le salvó la vida y Edipo (que así se llamaba el niño) creció y creció hasta que, en una encrucijada de un camino, discutió con un hombre y lo mató; y era precisamente —como ya sabemos, pero como podíamos imaginar en cualquier caso— su padre Layo, rey de Tebas. Como Apolo había vaticinado, Edipo se convirtió a continuación, inconsciente de su delito, en esposo de su madre y señor de su reino, completando así la transformación (del hijo en el padre) que éste había precipitado tratando de evitarla. Desde el Hades nos llega la voz de Layo, cargada de razón: «Si los dejamos vivir acabarán matándonos». Pero si los matamos, protestan las madres de ambos sexos, ¿qué nos salvará de *los hombres*? ¿Qué nos salvará de volver a ser como los trogloditas originales?

De la historia de Edipo no se puede aparentemente escapar: Edipo viene en realidad a castigar el demérito de Layo, que quiso matarlo en su niñez, y a perpetuar al mismo tiempo el demérito de ese acto sin el cual Edipo jamás habría levantado la mano contra él. Pero lo que desencadena el drama es la incapacidad de Layo para ver en el niño Edipo otra cosa que el hombre que, años después, lo matará. Al percibir sólo su continuidad racial lo condena a perpetuar la raza de Caín; lo convierte *en uno de los suyos*. Lo transforma en un igual: la sucesión fatal de solteros y huérfanos, condenados a enfrentarse y a instruirse recíprocamente, a matarse y a heredar sus armas. Esto es, por cierto, lo que hacen

conscientemente los soldados de Israel al disparar sobre niños palestinos, al pecho o a la cabeza, porque sólo ven en ellos la continuidad del enemigo y porque de esa forma aseguran la homogeneidad antagonista que justificará —y habrá justificado siempre ya— todas sus acciones.

Freud, lo hemos dicho, convenció a la tradición literaria occidental de que todos los niños quieren matar a sus padres cuando lo que en realidad nos cuenta la historia de Edipo —como varias decenas de mitos y relatos populares— es, al revés, que son los padres, o al menos los reyes, los que quieren matar, devorar o abandonar a sus hijos. La cuestión, en cualquier caso, se reduce a una severa alternativa a la que no podemos sustraernos: a los niños o los matamos, porque serán como nosotros, o los educamos, porque todavía no lo son. En una sociedad dominada por *solteros sin imaginación* en la que la infancia, exaltada en un escaparate, se ha vuelto más vulnerable que nunca y en la que la discontinuidad del niño y la continuidad del relato están radicalmente amenazadas hay quizás que reivindicar una especie de nuevo compromiso *materno* que una, como en la experiencia de Sherezade, los Cuentos y los Niños, precisamente a esa edad en la que se vuelven demasiado pesados para poder alzarlos del suelo y se quedan solos con su nombre dentro en una hoja de papel.

Primero el cuidado de los cuerpos, después el adoctrinamiento. Porque si escogemos no matarlos, si escogemos interrumpir la maldición de Edipo, si escogemos imponer una decisión a una estructura, tenemos que aceptar que educar al niño quiere decir *politizarlo*. ¿Podía ser de otra manera? La batalla entre los solteros y los huérfanos, en efecto, es un sistema educativo que la sociedad capitalista ha elevado a una perfección atmosférica. No sólo no necesita ninguna intervención sino que, al contrario, toda intervención le estorba y le molesta. De un lado del mundo, el niño es educado por la destrucción de las bombas; del otro lado, por la destrucción del consumo. La perfecta confluencia entre las bombas y el consumo, entre el hambre y las imágenes, nos la proporciona una frase recogida por el escritor Roberto Saviano en la que un jovencísimo napolitano, encerrado en una cárcel de menores, asume consciente y alegremente la maldición de Edipo: «Todos los que conozco o están muertos o están en prisión. Yo quiero convertirme en un “capo”. Quiero tener supermercados, tiendas, fábricas, quiero tener mujeres.

Quiero tres coches, quiero que cuando entre en una tienda todos me respeten, quiero tener comercios en todo el mundo. Y después quiero morir. Pero como mueren los hombres de verdad, los que verdaderamente mandan. Quiero morir asesinado». Si la estructura es el capitalismo y el modelo es la Mafia, sin duda Freud tenía razón.

En medio de esta batalla no se puede ser «espontáneo». La paradoja de nuestro liberalismo soltero es que ha pretendido que la educación era un «esquema» capaz de soportar cualquier contenido; había, pues, que educar *para* la libertad, educar *para* la tolerancia, educar *para* el diálogo mientras se entregaba a la Mafia la gestión de las montañas y los ríos, el trabajo, las imágenes, la comida, el sexo, las máquinas, la ciencia, el arte. Es difícil exagerar el alcance de una catástrofe social que no tiene precedentes desde el Paleolítico. Vivimos en una Esparta global que ha borrado definitivamente los confines entre lo público y lo privado; nuestros niños son educados darwinianamente en la vastísima franja abierta entre la familia y la escuela pública, instituciones reducidas a la mínima expresión, penetradas y arrinconadas por el capitalismo, pero las únicas todavía relativamente independientes de él. Contra esta *paideia* atmosférica y total, respirada con el dióxido de carbono, los «valores» son saquitos terreros bajo una lluvia de misiles y no sirven sino para aumentar la responsabilidad y la frustración de los maestros; contra esta *paideia* meteorológica, los valores sólo pueden ser salvados por la política. Durante décadas la izquierda ha luchado contra la familia y la escuela como aparatos de reproducción ideológica; ahora empezamos a echarlos de menos precisamente por eso, como los únicos lugares desde los que podemos todavía combatir políticamente la «espontaneidad» del capitalismo. La izquierda no puede dejar la natalidad y la instrucción pública en manos de la «naturaleza», porque la «naturaleza» ha sido siempre de derechas.

Había una vez un campesino al que habían arrebatado su tierra. Vivía en un país devastado desde hacía cuarenta años por una guerra salvaje que había ocasionado 200.000 muertos, 20.000 desaparecidos y 3.500.000 desplazados internos. Causa y consecuencia de este conflicto, había 5.000.000 de niños que vivían en la pobreza y 1.300.000 en la miseria más severa; 1.100.000 niños desplazados de sus hogares; 220.000

niños huérfanos; 2.500.000 niños explotados laboralmente; 2.000.000 de niños maltratados; 30.000 niños abandonados a su suerte en la calle; 6.000 niños combatientes; 25.000 niños dedicados a la prostitución. Desde muy pequeño Livio (así llamaremos a nuestro campesino) amaba jugar al fútbol y lo hacía cada vez que no tenía que trabajar o salir corriendo: partidos feroces que acababan sin muertos ni heridos y con una espuma de utopía sobre la frente. Obligado por las presiones de los paramilitares, Livio tuvo que organizarse para resistir, convertir su equipo de fútbol en un sindicato, sustituir las protestas al árbitro por las protestas contra el gobierno y las multinacionales que lo apoyaban. Pero en algunos sitios alzar la voz es más peligroso que alzar un arma y Livio fue perseguido, expulsado varias veces de su casa, amenazado de muerte y tiroteado. Estaba, se comprenderá, muy contento: su compañera se había quedado embarazada e iba a tener un hijo. Brevemente refugiado en España volvía a su país a continuar la batalla, sin saber cuánto tiempo sobreviviría ni dónde tendría que trasladarse con su familia, pero su compañera estaba embarazada e iba a tener un hijo y su serenidad rocosa y milenaria se doraba y vibraba de alegría. No podía contener la sonrisa ni atenuar el brillo de los ojos. ¡Qué irresponsabilidad! ¡Traer un niño a este mundo! ¡Traer un niño a un país como ése! Pocos equilibrios me han parecido más justos y conmovedores que la simultaneidad desafiante de este júbilo inocente, irreprimible, alado, irracional y curativo ante el pensamiento de su niña y la conciencia extrema de los peligros a los que la exponía por el solo hecho de permitir su nacimiento. Livio me dijo todavía arrebolado por la esperanza: «Espero que mi lucha sirva para que mi hija no tenga ya que luchar y pueda ser feliz». Y añadió enseguida con realismo pero sin desesperación: «Y si para entonces no hemos alcanzado la justicia, entonces ella tendrá que seguir sacrificándose para que su hijo no tenga que hacerlo». El país se llama Colombia y, a mayor o menor escala, todos vivimos en él.

¿Para qué sirven los niños? Para tener siempre ante los ojos las razones por las que vale la pena seguir luchando; y las fuerzas para hacerlo y los límites para no perderse. Y porque para acabar con la maldición de Layo también necesitamos soldados.

C

EL BANQUETE DE LA VIEJA AMAGULA

«¿Para qué sirven los niños?»
«Para comérselos.»

—¡Qué vientecillo más agradable hace esta noche!

La vieja señora Amagula, a la que sus vecinos llamaban Greñas Rojas porque usaba siempre una peluca de este color, no contestó. Hinchando sus carrillos secos bajo la nariz ganchuda, sopló en la boca del horno para aventar las brasas, que iluminaron débilmente la habitación. Luego se quitó uno de los zapatos rojos, se levantó la falda negra por encima de la rodilla y con el cuchillo de trinchar se cortó la pierna.

En una pecera, sobre un armario gigantesco que se alzaba al fondo de la habitación, boqueaba una carpa de enormes proporciones cuyos ojos vidriosos, de pronto, cobraron vida. De un solo coletazo repentino saltó fuera del agua y luego, en sucesivas convulsiones, reptó hasta el charco que se había formado bajo el muñón de la vieja Amagula. Y bebió bebió la sangre. Y sorbió y sorbió y sorbió.

La vieja señora Amagula hizo girar la pierna bajo el fuego sin hablar. Cuando la consideró en su punto, dio una parte a su compañero y mascó en silencio la suya con expresión de fastidio. Al tercer bocado, sin embargo, escupió enfadada y el blanco de sus ojos se ramificó en venillas de cólera.

—Estoy harta de comer carne de vieja —dijo.

Y a continuación se vació en un suspiro y rompió en un grito de alegría salvaje:

—¡Niños perdidos! ¡Niños perdidos!

Y se volvió hacia la ventana.

—¡Niños perdidos! —repitió en un rebuzno excitado—. Tráeme niños

perdidos para cenar, Madero.

El policía se ajustó los tirantes por encima de la curva de su barriga y descolgó la chaqueta del uniforme, ahorcada en la percha. Frente al espejo se ajustó la gorra, se palpó el garrote y cacheteó suavemente su pistola. Y al sonreír, sus tres dientes de plata le recordaron que era un hombre feroz.

—¡Qué vientecillo tan agradable hace esta noche! —dijo.

Y salió.

La vieja Amagula se alzó sobre su sola pierna después de recoger del suelo la carpa, visiblemente más gordo, que boqueaba ahora con desesperación bajo los primeros signos de asfixia.

—Buen chico, buen chico.

Y con una alegre carcajada lo devolvió a su pecera.

El niño Jacinto caminaba perdido desde las primeras horas de la mañana. La Mamá buena le había despertado en mitad de la noche con un chorrito de coscorrones y le había entregado diez galletas, a cada una de las cuales había dado previamente un bocadito en el borde: «Así te pueda contagiar la negrura de mi alma, chaval». Después el Papá bueno le había conducido a través de calles y más calles, girando y girando y girando, hasta una plaza oscura, cruzada por puentes elevados, en la que un reloj engordaba el espacio con sus campanadas. «Ahora ve y tráeme un tesoro», y tras un pescozón en el cuello el Papá bueno había desaparecido entre las sombras.

El niño Jacinto había caminado muchas horas sin encontrar ningún tesoro. A su casa no podía volver, además, porque tenía la sensación de que, apenas la había dejado atrás, había sido arrastrada por un océano moviente en el que todas las cosas cambiaban de lugar. Los altos precipicios entre los rascacielos chupaban cataratas de coches y chaparrones de gente caían aquí y allá, de repente, entre dos callejuelas siniestras. A las diez, el niño Jacinto se había comido ya sus diez galletas. A las once volvía a tener hambre. Y a las once y diez se dijo: «Bueno, ahora me siento ahí y me muero».

Pero entonces el niño Jacinto vio a lo lejos, por primera vez, un árbol y

decidió no sentarse. De una de sus ramas colgaba algo que, de ser un fruto, era sin duda el más grande y más oscuro que el niño Jacinto había visto en su vida. Pero no era un fruto. Era un niño negro. Sus pies descalzos se balanceaban suavemente a medio metro del suelo; tenía la cabeza apoyada en el hombro y la lengua fuera, y una gruesa cuerda muy corta anudaba su cuello manteniendo su cuerpo a flote, con los cabellos muy rizados, entre las ramas secas.

De pronto al niño negro le volvieron los ojos a los párpados y dijo:

—Me llamo Yambo. Hace algunos años, siendo muy pequeño, me perdí en la selva de mi país. Árboles, árboles, árboles. Y cuando de pronto, entre los árboles, vi una casa en la distancia mi corazón se llenó de alegría. Hace diez días me pasó lo contrario. Me perdí en la ciudad grande y todo eran casas, casas y casas. Y piernas veloces. Y miradas tiesas. Y tenía tanta angustia que me parecía caminar sobre cuatro patas de elefante y que, al mirar, mis ojos tocaban el tambor. Las casas se arrimaban a mí como gigantes borrachos; bailaba de hambre y sed y, si me ponía de puntillas, le veía los dientes a la ciudad y la garganta negra. Y ni una montaña. Y ni una jirafa. Entonces, cuando más desesperado estaba, vi entre las casas un árbol. ¡Qué alegría! ¡Qué alegría! Corrí hacia él como un loco, pasé mi lengua por su corteza y le meé encima. Luego me senté bajo los confetis de su sombra, con el tronco rascándome la espalda, decidido a no moverme más de allí. Así pasé el día; luego, por la tarde, oí un murmullo al fondo de la calle y vi venir un tumulto muy alegre al que, a medida que avanzaba, se iba uniendo más y más gente desde las calles laterales. Cientos y cientos de personas, como cuando vuelve el agua a un canal seco. ¡Y reían! ¡Y gritaban! ¡Y cantaban! De pronto, al llegar a mi lado, el río se detuvo un instante; unas cuantas manos me cogieron del pescuezo, me anudaron una soga al cuello y me colgaron de esta rama desnuda. Luego, sin dejar de cantar, siguieron su camino. Yo no sentí nada; fue tan sólo como pasar de la sombra al sol o como recibir un golpe de viento, al salir de una cueva, en plena cara…

—Pero apestas —le dijo el niño Jacinto husmeando el aire.

—Sí —contestó Yambo—. Ayúdame a bajar. Te acompaño.

El niño Jacinto y el negro Yambo caminaron varios días en una sola hora. Caminaron una semana entera hasta la caída del sol. Caminaban pegados a la pared, como al borde de un desfiladero, y por sus ojos cruzaban fogonazos terribles y lengüecitas de luz fría y fugaz. Los hombres caían del cielo, se reunían un instante sobre las aceras y luego salían corriendo en todas direcciones. Los coches pasaban pasaban, como un Nilo, y el niño Jacinto pensaba que iban al Final de la Ciudad para dar la vuelta y volver a pasar. Y estaban el trueno largo y la explosión y el chirrido y la sirena y el pito. Y al negro Yambo, al cerrar los ojos, le parecía estar escuchando las voces de una selva muerta y la respiración de miles de animales sin corazón. De vez en cuando se alzaba sobre las puntas de los pies o sobre los hombros de su amigo y oteaba el horizonte: «Aún falta mucho para la última casa», porque estaba convencido de que la ciudad se acababa como una alfombra, de pronto, y se pasaba de la calle a la selva como se pasa de una habitación a otra.

A las siete el niño Jacinto se detuvo. No es que tuviera frío o miedo o hambre, pero su imaginación era más pequeña que su cuerpo y siempre había imaginado que un niño nunca podría soportar todo lo que él había soportado sin morirse.

—Aunque estés muerto, no me importa. Dame la mano —le pidió al negro Yambo.

Y el niño Jacinto y el negro Yambo se sentaron en la acera, cogidos de la mano, y se pusieron a esperar.

—Tarde o temprano acabaremos por desaparecer —dijo el negro Yambo con un último hilo de esperanza.

Apenas se habían sentado cuando oyeron el batintín de una puerta que se abría y vieron salir del interior de una pastelería, al otro lado de la calle, a un niño con un paquetito en la mano. Era muy delgado y muy pálido, vestía pantalones cortos y una chaquetita blanca y sobre la cabeza lucía una gorra de marinero.

—Hola —dijo cruzando la calle—. Soy Mambrú, el nietecito del Capitán.

Las miradas del niño Jacinto y del negro Yambo se levantaron, antes

que sus cuerpos, hacia el paquetito, cuyo envoltorio sudaba una sustancia húmeda y melosa.

—Acércate —conminó Mambrú al negro Yambo— y mira dentro de mis ojos.

El negro Yambo se inclinó para pegar su nariz chata a la del pequeño Mambrú, muy larga y muy fina, con dos agujeritos como de gusano en una manzana.

—¿Lo ves?

—Sí —contestó Yambo—. ¿Qué es?

—Por eso estoy loco —explicó tranquilamente Mambrú—. Es la muerte de mi abuelito. Un día vino a buscarlo, pero él, como ha hecho la guerra, consiguió engañarla y encerrarla en la despensa. La tuvo ahí una semana hasta que la muerte consiguió escaparse y fue de nuevo a buscar a mi abuelito. Entonces mi abuelito la encerró en un baúl. Pero al cabo de una semana la muerte se escapó y fue a buscarlo por tercera vez. Entonces mi abuelito el Capitán encerró a su muerte en una jaula de gruesos barrotes y siguió bebiendo vino muy tranquilo. Pero la muerte también consiguió escapar de la jaula y fue a buscar una vez más al abuelito, esta vez a mi habitación, donde había entrado para pegarme con la fusta del Cuerpo de Caballería, como hace todas las tardes. El abuelito se puso primero pálido y después furioso. «Esta vez no escaparás», exclamó y me la metió en el cuerpo en la puntita de su navaja. Casi ni me salió sangre. Sentí un estremecimiento, como si hubieran insultado a mi mamá, y calor en la nuca; y empecé a hablar hablar hablar muy deprisa. De día vive en mi cabeza; de noche, cuando cierro los ojos, se pasea por todo mi cuerpo y, al despertar, tengo agujetas, como después de jugar un partido de fútbol. Por eso estoy loco y por eso estoy flaco. Pero mi abuelito el Capitán bebe vino muy tranquilo porque su muerte ya no se puede escapar para ir a buscarlo.

El niño Jacinto se acercó y se asomó él también a los ojos de Mambrú.

—Es muy brillante.

—Y pica —contestó Mambrú frotándose los ojos.

Y el pequeño Mambrú se echó a llorar con una sonrisa en los labios y estuvo llorando, sin apenas sacudir el cuerpo, treinta segundos. Luego dejó de llorar, dejó de sonreír y exclamó con una alegría tanto más

extraña cuanto que sólo se le reflejaba en los ojos:

—Me voy con vosotros.

—¿Y el abuelito capitán? —preguntó Yambo.

—Se pondrá muy contento. Siempre me manda a comprar cosas con la esperanza de que no vuelva. Nunca me da suficiente dinero y tengo que pedir en la calle para comprarle su carne y sus cigarrillos. A veces, al volver a casa, la encuentro cerrada; llamo y llamo y llamo y mi abuelito el capitán no me abre. Llamo y llamo y llamo y el abuelito no quiere abrirme. Eso es porque tiene miedo de que la muerte se escape de mi cuerpo y vaya de nuevo a buscarlo. Si me voy con vosotros, seguramente vivirá para siempre…

Mambrú se quitó la gorra de marinero y la arrojó en medio de la calle.

—Sí, pobre abuelito —añadió—. ¡Qué alegría se llevará!

El niño Jacinto y el negro Yambo alargaron entonces sus manos hacia el paquetito.

—Tenemos hambre.

—Danos los pasteles.

—No, no. —Mambrú dio un paso atrás—. Son de mi abuelito el capitán.

—¡Y qué! —respondió el niño Jacinto—. Si no vas a volver…

Los ojos del pequeño Mambrú brillaron de nuevo con fría intensidad.

—Es que están envenenados.

—A mí no me importa —saltó el negro Yambo—. Estoy muerto.

Y arrancó el lazo rosa y destripó el paquete y se comió a dos manos cuatro grandes pasteles de nata mientras el niño Jacinto medía desde lejos, con envidia y hasta un poco de rencor, todas las desventajas de seguir vivo después de una jornada tan larga y tan oscura…

Y siguieron caminando, ahora los tres, el niño Jacinto, el negro Yambo y el pequeño Mambrú. Caminaban en las calles vacías y sus pasos sonaban en la acera como una gran gota de agua en una noche oscura. Caminaban de la mano mientras las sombras se apoderaban de la ciudad infinita y en los altos arrecifes inaccesibles se encendían ventanitas color caramelo y tintineaban platos felices y en el silencio los coches desaparecían antes de

la vista que del oído y en las callejuelas, bajo las farolas mortecinas, siluetas con abrigo se deslizaban hacia una vida desconocida y maligna. Caminaban los tres niños y el viento les seguía: un vientecillo con un puñal de frío en la manga y les iba asestando pequeñas cuchilladas heladas por la espalda, entre bufidos, como dientecillos de un bicho muerto. Y el niño Jacinto soñaba, pero con mala fortuna, porque veía brasas rojas como carbunclos brillando dentro de una estufa y, al acercarse buscando calor, descubría decepcionado que se trataba de un tesoro, diamantes y joyas frías, como el que le había pedido el Papá bueno. Y el negro Yambo imaginaba también sin suerte: corría hacia una jirafa, bajo un sol abrasador, pero se había equivocado y era una grúa rascando el suelo bajo la luz de un reflector. Estaban tan cansados que ya ni podían imaginar bien. Sólo el pequeño Mambrú resistía, pues de vez en cuando se paraba un instante y cerraba los ojos y dejaba que la muerte del abuelito encarrilase su cuerpo con un enorme traqueteo. Entonces le bailaban las piernas y los brazos manoteaban el aire, como para espantar una avispa loca, y la respiración le empezaba a hervir en el pecho. Y así entraba en calor. Pero andaba, a cambio, un poco rezagado y cojo.

—Al volver la próxima esquina echamos a correr y corremos corremos hasta que no nos sostengan las piernas —gritó de pronto el pequeño Jacinto porque no se le ocurría ninguna otra forma de perder el sentido.

Y al volver la esquina chocaron con Madero, el policía. Vieron brillar tres chispazos en mitad de la noche, como tres balazos saliendo del cañón de una escopeta, y luego chocaron contra las altas piernas creyendo que habían elegido, para su huida, un callejón sin salida. En la boca de Madero los tres dientes de plata se apagaron un instante y luego, casi inmediatamente, dejaron escapar un rayo pálido, sucio e inextinguible; un rayo, además, que levantaba una polvareda pesada y maloliente: es que estaba sonriendo…

—¡Qué vientecillo más agradable hace esta noche, mis niños! —dijo.

Y luego:

—Niños que os habéis perdido en esta noche oscura, no temáis. Si tenéis frío, habrá fuego. Si tenéis hambre, habrá jugosos manjares y tartas de nata y grandes onzas de chocolate. Si tenéis las piernas cansadas

y el corazoncito roto, habrá una cama caliente y un beso en la mejilla para que no echéis de menos a mamá. La policía os toma bajo su ala, como una gallina a sus polluelos, y os protegerá de todo mal. Niños que os habéis perdido, no temáis.

Y añadió abombando el pecho mientras amortiguaba el tono de su voz e intensificaba, en cambio, el brillo de su dentadura:

—¡Venid conmigo! ¡Venid conmigo, niños perdidos! ¡Que los niños de noche necesitan amor! ¡Necesitan abrigo! ¡Venid, venid conmigo!

Y luego otra vez:

—¡Venid conmigo!

Y el niño Jacinto y el negro Yambo y el pequeño Mambrú gritaron:

—¡Hurra!

Y siguieron inocentes al policía bueno que les había salvado, cuando ya habían perdido toda esperanza, del Ogro de la Noche y de la Garra de la Ciudad…

La vieja Amagula, también llamada Greñas Rojas, cojeaba alegre y nerviosa de un lado a otro de la habitación. Le había vuelto a crecer la pierna, como siempre, pero tres de los dedos de su pie arrugado, embutido en la gran zapatilla roja, tardaban en salir más que de costumbre. Y por eso cojeaba. Y el hombro derecho se le hundía a cada paso, como si saltase de un agujero a otro, mientras se frotaba las manos, y sobre su nariz ganchuda y sus carrillos secos los ojos le brincaban en una danza de chispas. E iba cantando la vieja Amagula con voz cascada y desafinada melodía:

Del niño las orejitas
asadas
o fritas.

De la niña las mejillas
cocidas
o a la parrilla.

A la luz de las estrellas
alegre como una flor
cuando la noche es más bella
al niño que viene de misa
después de la comunión
le arrancaré el corazón
le arrancaré el corazón.

Bajo la ventana la vieja Amagula tenía decenas de macetas bien ordenadas, en cada una de las cuales crecía una flor alta y solitaria y todas eran de distinto color: las había azules y verdes y rojas y blancas y negras y, entre las azules, las había azules cielo y azules mar y azules ojos de ángel; y entre las verdes las había verdes prado y verdes envidia y verdes óxido; y entre las rojas las había rojo fuego y rojo fresa y rojo pasión; y entre las blancas las había blancas nieve y blancas almendra y blancas virtud; y entre las negras las había negras negras y negras tristes y negras pelo de muchacha. Y mientras las regaba una a una, la vieja Amagula, cada vez más alegre, seguía cantando:

Del gordo los solomillos
con orégano
y con tomillo.

De la flaca las manitas
estofadas
y doraditas.

Huérfanos picantitos
Traviesos en salazón
Tímidos churruscaditos
Lindas al espetón
niños niños niños
os arrancaré el corazón
os arrancaré el corazón.

Y a la vieja Amagula, también llamada Greñas Rojas, la espera se le hacía larga.

Cuando Madero el policía metió al niño Jacinto, al negro Yambo y a Mambrú, el nietecito del Capitán, en la jaula de Amagula, ya había otros dos niños allí. El suelo de la prisión estaba poblado de barras de caramelo, onzas de chocolate y toda clase de golosinas, y uno de los niños, gordo y blanco como una gran lechuza, se llevaba las manos llenas a la boca entre jadeos de ansiedad y voluptuosos chasquidos de lengua. Vestía una americana azul con los bolsillos ribeteados de oro y una corbata con áncora también dorada tan ceñida al cuello que la barbilla, doblada en tres pliegues, parecía un almohadón mal relleno. Recibió a los recién llegados con una expresión suspicaz, sin dejar de engullir chocolatinas, y se limitó a anunciar desafiante:

—Soy Casimiro, y mi papá es el Director.

El otro también era gordo, pero muy moreno, y sus ojos grandes y negros brillaban muy lejos, al fondo de un túnel, como una inalcanzable salida. Por toda indumentaria llevaba una camisa mil veces remendada, unos pantalones sucios y andrajosos y unas botas sin cordones. Al contrario que Casimiro, mostraba hacia las golosinas una indiferencia aérea llena de precauciones. Y como no podía sobrevolarlas, con la puntita del pie las iba apartando de su camino mientras andaba.

—Soy el gitanillo Ginés y a mis papás se los llevó el viento cuando yo era muy, muy pequeño. Así me dijo el tío Claudio un día que le pregunté por ellos: «Se los ha llevado el viento». Supe que bebieron una noche mucho vino, bailaron a la luz de la lumbre y luego se los llevó el viento. Y yo me quedé sin un papá del que heredar una navajita y sin una mamá que me hiciera fiestas. Y estaba tan solo y tan triste que acabé volviendo al tío Claudio. «¿Adónde se los llevó el viento?» «Como la hojarasca, vete tú a saber», me dijo. Pero yo insistí una y otra vez; iba todos los días a su barraca e insistía; y él me daba una tarascada o un capón y se limpiaba las orejas con un palillo. Y yo insistía: «Dime al menos en qué dirección, tío Claudio». Y él, al final, le tiró el palillo a un perro y dijo: «Creo que se fueron hacia el norte». Así que desde ese día iba yo todas las mañanas a

la pradera a esperar el viento del sur. Le daba la espalda y cerraba los ojos… y nada… No es que tuviéramos mucho que comer en nuestra aldea, pero ni un mendrugo de pan me llevaba yo a la boca para que mi cuerpo se volviese fino y ligero y el viento del sur me levantara del suelo sin dificultad y me llevara en volandas hasta mis papás. Yo iba todas las mañanas a la pradera, flaco y hambriento, y volvía todas las tardes muy triste y con un gran peso en el pecho. «¿Dónde has escondido el cerdo, chaval?», me decía el tío Claudio. Porque yo no comía nada de nada, apenas un pedacito de tocino o unas aceitunas, y sin embargo estaba cada vez más gordo. Volvía siempre más gordo de la pradera, más redondo, más pesado. Y es que el viento del sur, que no era capaz de hacerme volar, me hacía en cambio engordar; me hinchaba, me hinchaba, como a una camisa colgada en un tendedero. Hace meses que no como nada; quería ser ligero para ir con mis papás y ya veis… Pero no creáis que estoy gordo, no… *es que estoy lleno de viento del sur*… Y cuando me pinchen desapareceré…

Jacinto, Yambo y Mambrú suspiraron, se sentaron en el suelo y no dijeron nada. Después de la larga marcha por la ciudad infinita, con la jauría del frío —y sus misteriosos ruidos— en los talones, el calorcito de la habitación de Amagula, dulcificado por un alegre tintineo de platos limpios, tendía sobre sus ojos la felicidad irresistible de un sueño dolorosamente atrasado. Pero ninguno de ellos comió nada —o apenas un pulgar de nata fresca y un resumen de regaliz.

Únicamente el gordo Casimiro no descansaba.

—Las brujas sólo se comen a los pobres —dijo despreocupado y un poco ofendido, con una cascada de chocolate entre los pliegues de la barbilla—. Mi papá es el Director y tiene cinco coches en un garaje. Y un botón para que se caigan los árboles en Brasil y se levanten las casas en Nueva York. Un día me dejó a mí apretarlo e hice que lucharan miles de negros en Uganda y dejé sin cacao a todos los niños de Filipinas.

Mambrú, el nietecito del Capitán, que había cerrado los ojos, se reía a carcajadas y temblaba y pataleaba en sueños. Yambo se rascó la cabeza un instante y se atrevió a preguntar tímidamente:

—Pero dime, tu papá es director ¿de qué?

Casimiro dejó de comer, se levantó, miró a través de los barrotes la

cocina iluminada por el fuego del horno y se volvió a sentar con la boca entreabierta.

—El Director de Todo, por supuesto.

Y luego, de pronto, todos se durmieron, y si sonreían es que soñaban, quizás, con un perro, una palmera, una novia, una navajita.

Sólo Casimiro continuó un rato, en cuclillas, devorando bizcochos, ciruelas pasas y veleros de crema —hasta que le saltó un botón de la camisa y se sentó a aflojarse la corbata. Dirigió entonces una última mirada poco amistosa a sus compañeros de celda y se durmió, cataplás, con medio pastel en la boca y una respiración agitada, de muchos quilates, en el pecho.

—Afila los cuchillos, Madero, y aviva el fuego.

Y Amagula bailaba entre las flores un vals de su juventud.

Era un lunes. Y ese lunes Madero y Amagula se comieron al gordo Casimiro, el hijo del Director.

—Mi papá os despedirá —amenazó cuando le sacaron de la jaula.

Amagula, también llamada Greñas Rojas, adoraba a los niños, y no le gustaba comérselos sin tomarles antes un poco de cariño. Así, mientras Madero sofreía pimientito y cebolla en una gran cazuela de barro, la vieja Amagula sentó a Casimiro en sus rodillas y empezó a cubrirle de besos; le pellizcaba las mejillas, le atusaba el cabello y le acunaba entre sus brazos, entre arrorrós y arrumacos, con desbordada ternura.

—Chiquitín, ricura, monín…

Y Casimiro, que odiaba que le besaran, retiraba la cara, intentaba zafarse del abrazo, fruncía los labios en un mohín de disgusto muy poco cortés.

—Déjame, bruja.

Y la vieja Amagula, también llamada Greñas Rojas, a pesar de todo se enternecía —y se sentía buena, dulce, guapa, sencilla.

—Relájate, monín, relájate, que soy vieja y luego no habrá quien te hinque el diente.

El niño Jacinto, el negro Yambo, Mambrú el nietecito del Capitán y el gitanillo Ginés lo vieron todo a través de los barrotes de la jaula. Madero

tendió al gordo Casimiro sobre el tajo y levantó la hacheta. Amagula peinaba sus cabellos rizados y rubios —porque le gustaba peinar a los pequeños, vaya, vaya, siempre tan desgreñados. Casimiro estaba demasiado indignado para resistirse. Los niños le oyeron decir: «Mi papá es el Director» y luego un «¡Ay!» ahogado, y después las risas de la vieja Amagula, que saltaba por toda la habitación mientras los primeros trozos de carne chistaban en la cazuela, entre los pimientos de cobre y la cebollita dorada, sobre una robusta llama.

Un aroma envolvente, sustancioso, familiar, se extendió por la habitación. Y hasta a los niños en la jaula se les hacía la boca agua.

—¡Qué buena mano tienes con los sofritos, Madero!

Y luego se lo comieron. Y la vieja Amagula, tras probar el primer bocado, dijo:

—Este niño no era bueno. Está duro.

Después de cenar, la vieja Amagula, también llamada Greñas Rojas, se desnudó. Desde la jaula vieron los niños cómo se contemplaba en el espejo, larga y seca como una vara quemada, y se pellizcaba la cara para atraer la sangre a sus mejillas peladas. En los ojos le brillaba una alegría salvaje. De un salto se subió a la cama y brincó sobre ella, las tetas colgando, y anduvo sobre sus manos cantando cantando:

A la luz de las estrellas
Alegre como un flor
Cuando la noche es más bella
Al niño que viene de misa
después de la comunión
le arrancaré el corazón
le arrancaré el corazón.

Y estalló en una carcajada y gritó:

—Deja los platos, Madero, y ven a montar en tu escoba vieja.

La luz se apagó. A través de los barrotes los niños vieron el uniforme de Madero, colgado como un cuerpo y no como un traje, en el perchero. Y se les encogió el corazón. Luego, en medio de la penumbra, hubo risotadas como truenos, gruñidos de jabalí acosado, aullidos de rata que

se muere de sed, lamentos prolongados, silbidos venenosos, toses de pólvora —y de pronto, centellearon en la oscuridad los tres dientes de plata de Madero, y los niños contemplaron bajo su luz la cara de Amagula, también llamada Greñas Rojas, partida por una gran grieta a la que se asomaba un lagarto loco…

A la mañana siguiente la vieja Amagula se levantó temprano y arrojó los restos del gordo Casimiro en la pecera, donde fueron recibidos con un hervor furioso. Sólo guardó un huesecito, que plantó en una maceta vacía, bajo la ventana.

E inmediatamente de la tierra brotó un escuálido gladiolo blanco.

El martes, Madero y Amagula, también llamada Greñas Rojas, se comieron al gitanillo Ginés.

—No me importa que me coman si antes me besan —dijo al despedirse de sus compañeros.

La vieja Amagula lo sentó en sus rodillas y le peinó la larga cabellera negra. Con mucho cuidado le alisaba los enredones y le atusaba con su saliva algunos cabellos rebeldes. De vez en cuando se detenía y le cogía las mejillas entre las manos y le besaba en los labios con amorosa ternura.

—Moreno guapo, cariñito, chiquitín.

Y el gitanillo Ginés le devolvía los abrazos y se pegaba muy quieto, muy quieto, a su pecho y suspiraba con los ojos cerrados y decía «Mamá, mamá».

Luego Madero lo tendió en el tajo. Y entonces ocurrió tal y como el gitanillo Ginés había predicho. Apenas la puntita del cuchillo hubo rozado su cuello cuando se levantó un vendaval; un viento cálido invadió la habitación cargado de aromas lejanos y sonidos de otra tierra, y voló y voló agitando las ropas, haciendo temblar el fuego, pasando las páginas de un libro abierto sobre la mesa, y salió por la ventana dejando detrás de sí una sombra de nostalgia que Madero hubiese querido añadir, junto con un pellizco de sésamo y pimienta, a la cazuela.

Y sobre el tajo del gitanillo Ginés sólo quedaban un montón de huesecillos casi mondos.

—Haremos una sopa.

Madero y la vieja Amagula, también llamada Greñas Rojas, se comieron así a Ginés, en un puchero de sopa, con abundantes patatas nuevas y verdura fresca (berzas y nabo y unas hojas de acelga).

—Este niño estaba triste. No sabe a nada.

Después, desde la jaula, el niño Jacinto, el negro Yambo y Mambrú, el nietecito del Capitán, volvieron a ver, en medio de la oscuridad, los dientes centelleantes de Madero y la grieta en la cara de Amagula, con el lagarto loco saliendo a mover la cola.

A la mañana siguiente, la vieja Amagula cogió un huesecillo del puchero y lo plantó en una maceta vacía, junto a la ventana.

Y del gitanillo Ginés creció un geranio rojo como una puñalada.

El miércoles Madero y Amagula, también llamada por sus vecinos Greñas Rojas, se comieron al negro Yambo.

—Me apetece ser una flor —dijo dando la mano, muy serio, al niño Jacinto y al loco Mambrú.

Y mientras se lo comían, la vieja Amagula dijo:

—Este niño estaba muerto. Deja en la boca el mismo sabor que la ceniza.

Por la mañana la vieja Amagula, después de dar de comer a la carpa, plantó un huesecillo del negro Yambo en una maceta vacía, bajo la ventana.

Y de la tierra brotó una alta esterlicia naranja con pico de papagayo.

Por fin el jueves le llegó el turno a Mambrú, el nietecito del Capitán.

—No te preocupes —le dijo al niño Jacinto—. ¡Pobre abuelito!

Y rompió primero a llorar y luego a reír con un loco vaivén de los pequeños hombros.

La vieja Amagula mimó un ratito a Mambrú —paliducho, flaquito, mi amor—, que la miraba con los ojos muy abiertos. Lloraba y reía, porque era casi lo único que sabía hacer, mientras el peine acariciaba su melenita lacia.

—¿Me comeréis también los sesos? —preguntó.

La vieja Amagula le pellizcó la oreja y rompió a reír.

—De un niño tan guapo nos comeremos hasta las orejitas.

Y lo sirvieron en bandeja de porcelana con una ensalada de apio e hinojo.

—Este niño estaba loco —dijo la vieja Amagula al probarlo—. Sabe más a alma que a cuerpo.

Y fue entonces cuando ocurrió. Madero se sirvió en su plato los sesos y los partió por la mitad. Se oyó un grito y todos los platos saltaron por el aire. La cara de la vieja Amagula se rompió en dos, como de noche en la cama, y por la grieta asomó su rabo el lagarto loco.

El niño Jacinto lo vio todo desde la jaula. De los sesos de Mambrú, el nietecito del Capitán, salió la muerte del abuelito y devoró en un instante a Madero el policía y a la vieja Amagula, también llamada por sus vecinos, y con razón, Greñas Rojas. Y luego salió, muy retrasada, a cumplir su misión.

Cuando el niño Jacinto consiguió salir de la jaula, se acercó a la mesa, cogió del plato un huesecillo del loco Mambrú y lo plantó en una maceta vacía, bajo la ventana.

E inmediatamente brotó una orquídea complicada y pura como una fuga de Bach.

Luego el niño Jacinto llenó una jarra de agua y regó antes de salir, una por una, todas las flores.

La vieja Amagula, también llamada Greñas Rojas, tenía naturalmente un tesoro. El niño Jacinto volvió con él a su casa y sus padres, que ya no lo esperaban, le recompensaron con un chorrito de coscorrones por haber tardado tanto.

Y el niño Jacinto de noche en la cama, cada vez que se dormía, soñaba no que era un niño, no, sino una buganvilla morada.

IV

¿PARA QUÉ SIRVEN LOS LIBROS?

Grandes sueños de acción me inmovilizaban en el sillón.

CIRO GONASTI

Había una vez un poeta desgraciado que se llamaba Lenz. Hijo y nieto de pastores protestantes, prófugo del destino familiar, se volvió loco después de que el arrogante Goethe lo hiciese expulsar de Weimar en 1776. Cinco años antes Lenz y Goethe se habían dado el nombre de hermanos y jurado amistad eterna; se habían intercambiado visitas y cartas, habían cortejado a las mismas mujeres y compartido lecturas, lances de honor y combates literarios. Sin el genio ni la posición de su amigo, pero mucho más generoso, Lenz creyó recíproca su pasión un poco estrepitosa; se prolongó en esta versión robusta de sí mismo e, incapaz de medir la vanidad de Goethe y su propia debilidad, le siguió a la corte de Weimar y se convirtió en su mellizo bullicioso y soñador. Cuando Goethe se sintió amenazado por este homenaje, y por la sombra diminuta que proyectaba, derribó a Lenz de un solo golpe y lo apartó para siempre de su camino. Desde entonces y durante quince años, el poeta vagó por toda Alemania a través de una pasarela abierta entre las cosas de este mundo, sin tocarlas apenas, viviendo de la generosidad de los hombres, hechizado por el dolor de las criaturas más despreciadas, los niños, los pobres, los inválidos, zarandeado por crisis místicas y nostalgias desesperadas, cada vez más lejos, cada vez más loco, cada vez más frágil, cada vez más desnudo, hasta encontrar la muerte en 1791 en una calle de Moscú, adonde había llegado sin enterarse de la gran revolución que tres años antes había convulsionado Francia y volteado Europa entera. La desdicha de Lenz nos la cuenta otro gran escritor malogrado, Georg Büchner,

cuarenta años más tarde, cuando de su recuerdo ya sólo quedaban dos leves briznas autobiográficas del propio Goethe.

En su librito Büchner relata un episodio que siempre me impresionó. Refugiado tras su primer ataque de esquizofrenia en Waldersbach, Alsacia, el poeta Lenz pasó el invierno de 1778 en casa del pastor protestante Oberlin, hombre caritativo familiarizado con la intemperie mental. Allí, un día de enero, Lenz tuvo noticia de la muerte de una niña llamada Friederike en la aldea vecina de Fouday. Inmediatamente una idea fija, dolorosa como un clavo, se apoderó de él. Se encerró en su habitación y dejó de comer. Luego, sintiendo en su interior el fuego de una insubordinación y el misterio de una certidumbre, esparció cenizas sobre su cabeza y envolvió su cuerpo desnudo en un saco de harpillera. A través de los campos nevados, bajo los copos que seguían cayendo suavemente, el poeta loco recorrió con gran determinación la distancia que lo separaba de Fouday, cruzó furiosamente las calles de la aldea y entró de golpe en la cabaña donde yacía la pequeña Friederike. Los campesinos, que ya lo conocían, le abrieron paso hasta el cadáver, apenas cubierto por una camisa, tendido sobre una mesa en un delicado lecho de paja. Entonces Lenz se detuvo como fulminado por un rayo; al mirar a la niña le sobrevino el dolor irreparable de los juegos interrumpidos y el horror sin límite de la muerte universal olisqueando, lamiendo y corrompiendo los cuerpos de los hombres. Primero de rodillas y luego sentado, se cerró sobre sí mismo y rezó largo rato. Dirigió su voluntad hacia un solo punto, que enseguida empezó a brillar, y cuando el centro de esta atención pareció comenzar a arder y llamear, se levantó de nuevo y se inclinó sobre la niña muerta. Un silencio sobrenatural transformó la modesta habitación. Entonces —o así lo recordaba yo— Lenz leyó con una campana en la voz su más célebre poema, «Amor en el campo», y tocó con un dedo la frente de la niña. No ocurrió de esta manera, pero es igual. En realidad, extrajo de su memoria un pasaje del libro que los cristianos llaman el Libro y luego tronó confiado: «Levántate y anda». Para sorpresa de todos, la pequeña Friederike ni se levantó ni echó a andar. En cambio, Lenz cayó en un delirio de alas quemadas; salió de la casa y corrió arriba y abajo sin dejar de gritar. Luego remontó a la carrera la colina más cercana y una vez en la cumbre juró y blasfemó con

el puño en alto, sintiéndose ofendido por la «ridícula» luna que brillaba sin gracia en un cielo despojado de majestad. «Lenz tuvo que reír fuertemente —escribe Büchner—, y con la risa cundió en él el ateísmo y lo aprehendió muy segura y tranquila y firmemente.» Durante toda la noche, de vuelta a casa, el poeta Lenz corrió por el patio de Oberlin repitiendo el nombre de Friederike con rapidez y confusión.

¿Para qué sirven los libros? Sabemos de entrada al menos una cosa: los libros no sirven para resucitar a los niños muertos.

«Cundió en él el ateísmo», dice Büchner del poeta Lenz. Los ateos combaten la idea de Dios; los creyentes defienden a un dios concreto. Hay que invertir los términos de la cuestión; tiene razón Lucrecio: ninguno de los dioses a los que los hombres han rendido culto puede justificar honorablemente su existencia. Pero la idea de Dios es una enternecedora compensación. ¿Cómo no defender una instancia de objetividad, independiente de la fragilidad humana, para la que no es indiferente que las cosas, incluso las más pequeñas, en lugar de no existir, existan? ¿Cómo no alegrarse de que alguien lleve la cuenta de las rosas, de las niñas, de las siestas, de las miradas derrochadas en el metro, de las buenas frases jamás escritas, de la felicidad del violín, de los gatos sobre el muro, del sabor de un chocolate, de los cambios de viento, de las estrellas fugaces que ningún ojo registra ni ninguna superstición aprovecha? Nada proporcionaría tanto descanso a los hombres como la certeza de que todas las manifestaciones de la vida, y no sólo las torcidas y pecaminosas, alcanzan el rango de acontecimiento, a despecho de su insignificancia o privacidad. Nada nos tranquilizaría tanto como saber aseguradas la inatacabilidad y eficacia de dos manos que se encuentran en la oscuridad. Pero si hay una convicción hondamente arraigada en el ser humano es esta de que el bien es ontológicamente inconsistente y el mal, en cambio, irreparable, indestructible, inocultable. Los pájaros no dejan huellas en el cielo como la canción de un hombre que se ducha no las deja sobre la tierra. Jean Cocteau, durante su cura de desintoxicación, se asomó a la ventana y el corazón se le encogió de angustia: «¡Dios mío, me voy a morir sin haber expresado el color de esa ciruela!». Su «Dios

mío» era un grito y no una invocación. Señalaba más bien, como una acusación, esta ausencia que dejaba toda la responsabilidad entre sus manos; manifestaba su frustración de no poder confiar la belleza del mundo a una instancia segura; venía a declarar hasta qué punto las cosas importantes dependen sólo de uno. «Si Dios existiese y diese importancia a ese color podría morirme tranquilo.» Dios no registra el color de las ciruelas; mientras que el crimen más secreto y el pensamiento más oscuro van dejando su rastro de brocha por todas partes —y Dios los anota en su Libro con letra indeleble—, es a nosotros a quienes toca salvar la nieve, la novia, la ternura del prevaricador y el minuto de gloria del villano. Si Dios realmente existiese, si fuese un Dios decente, los hombres no habríamos tenido que inventar la escritura. No habríamos tenido que inventar tampoco la política.

El mal es fácil de contabilizar; el bien es inconmensurable. Estamos seguros de pagar cara nuestra traición; el mundo no puede medir, en cambio, ni recompensar la importancia de un cuerpo voluntariamente desnudo, de una negativa inesperada y oportuna o de un júbilo fuera de contexto. No concedemos ningún valor a la posibilidad de que un ladrón salve la nieve. Los defensores de la pena de muerte rinden permanente homenaje a esta visión muy realista de la condición humana; declaran abiertamente que el criminal debe ser ahorcado para que no pueda volver a hacer ningún mal. Los que nos oponemos a ella necesitamos recurrir a toda clase de filigranas filosóficas —la imposibilidad de la equivalencia, el peligro del determinismo jurídico, la racionalidad del Derecho— porque no nos atrevemos a voltear la simplicidad de nuestros adversarios: al criminal no hay que matarlo porque, si lo dejamos con vida, *es seguro* que hará algún bien. Algo de esta idea muy ingenua y muy bonita, que reconoce existencia a un bien que no podemos calcular, lo podemos encontrar en Plutarco, quien nos recuerda en su famoso tratadito *Sobre la tardanza de la divinidad en castigar* la antigua ley egipcia, copiada después por griegos y romanos, en virtud de la cual una mujer embarazada condenada a muerte sólo podía ser ejecutada después del parto. La más malvada de las mujeres transporta consigo la capacidad de introducir un bien en el mundo. (El cristianismo, por cierto, incurre en la cobarde paradoja de considerar la vida un bien y al hombre, en cambio, un mal;

no es una paradoja: a despecho de su abstracción o precisamente por ella, la vida es el único bien calculable que conocemos y hace falta mucho más coraje del que ha demostrado el cristianismo para afirmar y proteger «bienes» que no podemos calcular.) Todo criminal, hombre o mujer, todo hombre, toda mujer, ¿no están «embarazados» de una pepita de gracia, de un microbio de buena maña, de una morena que los dignificará con los ojos, no llevan en sí la cría de un instante mejor, no transportan dentro o fuera una frase o una mano con las que hay que contar? ¿Cómo podemos estar seguros de que, aniquilando la fuente del mal, impedimos un mal recidivo y no un bien superior? La muerte, en este sentido, ¿no es siempre un «aborto»? A los defensores de la horca y de la vida no les apetece conceder que tan imborrable como es una violación es imprescindible un orgasmo y que una cuchillada no deja más marcado el mundo que una caricia. Que venga el niño a nuestra tierra oscura y fría, pero que no haya nadie que le ahueque de noche la almohada y le meta la manta… Toda la doctrina «liberal» contra la pena de muerte, por debajo de los matorrales de la filosofía, se resume en la sentencia de un juez que, tras condenar a muerte al acusado, añadiese: «Aplazamos tu ejecución hasta que hayas acabado de sacar toda la luz que llevas dentro» (pero los bienes, al contrario que los males, ya lo hemos dicho, son «incontables»). «No te mataremos hasta que tu novia deje de amarte.» «No te mataremos hasta que termines de cosechar la aceituna.» «No te mataremos hasta que digas tu palabra sobre la nieve.» Al asesino hay que meterlo en la cárcel: así lo tratamos como si fuera capaz de decidir. Pero al asesino hay que respetarle la vida: así lo tratamos como si fuera capaz de hacer el bien. Seamos tan sumarios, tan simples, tan radicalmente infundados como los defensores de la horca. ¿Por qué no hay que matar al asesino? Porque hay que darle tiempo para que exprese el color de una ciruela…

En este sentido, habría que trasladar la práctica plebiscitaria de los antiguos circos romanos, con sus pulgares volcados sobre el vencido, a la doctrina penal. Pero con una condición: que bastase un solo dedo enhiesto para garantizar la vida al acusado. A un hombre se le puede expulsar o sancionar o encarcelar por mayoría; hay que matarlo *por unanimidad*. Sólo un hombre cuya vida nadie reclamase, incapaz de

arrancar *a una sola persona* una mirada de favor, incapaz siquiera de inspirar el *capricho* de una intervención; sólo un hombre al que todos, uno por uno, frente a frente, en la sala y en la imaginación, declarasen enteramente prescindible de cuerpo y alma (un hombre que no tuviese ni siquiera una barbilla «graciosa») podría ser conducido al patíbulo: un hombre así, de hecho, estaría ya muerto antes de ser ahorcado. En un terreno donde se desafían el mal contable y el bien inconmensurable, basta una afirmación para suspender todas las negaciones; basta un «viva» pronunciado en alta voz para invalidar todos los «muera» lanzados a gritos. Precisamente porque sólo cuentan las acciones, y no las esencias, ninguna acción puede ni significar ni excluir todas las otras: ni estoy condenado a robar por haber robado una vez ni se me puede condenar a no ahuecar nunca más la almohada bajo la cabeza de un niño por haber robado una cartera. Nada más sensato que la prudencia procesal que tiende a desestimar en la instrucción de un sumario los testimonios de los parientes del reo: si se trata de establecer la responsabilidad de una «acción» conviene excluir, en la medida de lo posible, todas las atestaciones subjetivamente interesadas. Pero si se trata de la alternativa entre la vida y la muerte, y en ausencia de un dios decente que lleve la cuenta de las rosas y de las siestas, todo —*cualquier*— interés subjetivo tiene la facultad de fundar, por así decirlo, un derecho objetivo: el de la existencia del reo a partir de la voluntad del otro. El juez, una vez aquilatada la sentencia, convocaría al acusado y parafrasearía la fórmula con la que se garantiza la indisolubilidad del matrimonio católico: «Si alguien conoce algún motivo por el que no deba ejecutarse la sentencia que se levante y hable; y si no que calle para siempre». Y entonces padres, hermanos, novias, incluso cómplices, todos aquellos que hubiesen prevaricado en favor del acusado, se pondrían de pie y, uno por uno, pronunciarían sencillamente: «Quiero que viva». Mediante esta fórmula vinculante («Quiero que viva») el acusado pasaría a convertirse en un bien inconmensurable cuya existencia sólo podría ser amenazada, como la de su propia víctima, *fuera de la ley*. Toda la legalidad de la pena de muerte queda en suspenso, así, frente a un interesado, subjetivo, rotundo: «Quiero que viva». Pero ¿y el reo desprovisto de familia, horro de fiadores, el villano diminuto al que todos sacrifican, al que ninguna

mujer ha abrazado nunca de buena gana y que ha resbalado sobre la superficie del mundo, sin dejar ninguna muesca, hasta el pie del cadalso? Por muy rara que sea la compasión, reúne aquí y allá, desperdigados por todo el planeta, a muchos más hombres que la familia más extensa. ¿Acaso un hombre así, virado y pelagatos, sin arrojo y sin sostén, no encontraría cien, mil, cien mil pulgares de punta a su favor?

Entre las fuentes privilegiadas de bienes incontables o, mejor, inconmensurables —porque son ellos mismos criterios de medida— encontramos los niños y los libros, cuyo parentesco, del que venimos ocupándonos en estas páginas, puede resumirse precisamente en este grito sumarísimo: «Quiero que viva». Quiero que viva la pequeña Friederike; quiero que viva el malvado John Silver. Quiero que viva Blanca; quiero que viva Tom Ripley. Quiero que viva Daniel; quiero que viva —incluso— el viejo Smallweed. Libros y niños constituyen el único y definitivo argumento contra la existencia de ese dios omnipotente que al parecer debería inspirarnos a un tiempo respeto y agradecimiento. No hay Nadie que sepa lo que se hace o lo que se trae entre manos y el milagro de que haya pan en las panaderías y ropa en los armarios y un camino entre las aldeas y la misma ciudad, más o menos limpia, al despertar por las mañanas depende de una suma pugnaz de voluntades aproximadas y vacilantes —exteriorizadas y olvidadas en las instituciones — que se necesitan unas a otras para que el mundo no se venga repentinamente abajo. Ningún dios cuida de los niños: son las madres, contra ellos, las que les cosen la ropa, les cuecen un huevo y les alivian la fiebre; son las instituciones humanas, contra ellos, las que les garantizan una escuela, un hospital y un parque de juegos. De hecho, no es una casualidad que el mapa universal de las creencias religiosas coincida con el de las regiones, o las clases, más desprotegidas institucionalmente; como no es una casualidad que, dentro de Occidente, sea precisamente Estados Unidos, el país más «liberal» del planeta, el que sucumbe con más fanatismo a la necesidad de un Dios creador y sostenedor de la existencia. La religión no viene a resolver chapuceramente el misterio de la muerte sino el misterio mucho más acuciante de *cómo funciona esto*; no

trata de responder a la cuestión del origen del mundo sino a la mucho más enigmática de *su conservación*. Basta dejar al individuo a merced de sí mismo para que sólo un dios pueda explicar la supervivencia de los supervivientes y la matanza de los inocentes.

Ningún dios salva tampoco el color de la ciruela, el despertar de la novia, el gato sobre la tapia, el alba después de la fiesta; ni tampoco el gesto idiosincrásico de Juan o de Lucía, la vocecita mezquina del señor Vholes, los achaques de compasión de Holden ni las oscurísimas proezas de Heyst y de lord Jim. Ningún dios lleva la cuenta de las pecas de Guillermo Brown ni de las siestas de Oblomov ni de los tatuajes de Quequeh ni de los bocados del criado de Mr. Wardle; ningún dios registra la calderilla de nuestras tentaciones, nuestras manías y nuestros abismos. En ausencia de dioses o contra los dioses imperiales, la poesía elabora una ecología de las *apariencias* («la lluvia minuciosa», «la áspera retama», «la verde luna»); el relato aplica una ecología de los *ejemplares*. En este sentido, la angustia atea del registro se ha visto aplacada en nuestra época, y enseguida atizada, por la posibilidad tecnológica del doble fotográfico, que induce la ilusión de una transparencia absoluta y la esperanza inútil de un procedimiento mágico capaz de aprehender directamente la realidad, sin trabajo y sin atención, al margen del lenguaje e incluso de la mirada, concebida ahora como *una pura pérdida*. La posibilidad tecnológica de esta captura —la boda, el viaje, el cumpleaños, el perro, el niño, el coche nuevo, la gravilla toda de la vida cotidiana— se convierte inmediatamente en la fiebre de un registro total que degrada o anula la experiencia misma que se quiere registrar, hasta el punto de que, a fuerza de copiar y de considerar perdido lo que no hemos copiado, el doble se dobla a sí mismo en una imagen nunca vivida cuyo colofón paradójico es la experiencia oclusiva de un fotógrafo que se fotografía fotografiando (la de un dios que se mira mirar). Para no perder nada, conservamos sólo la facultad de conservar y el gesto de reproducirla una y otra vez, interminablemente, en el vacío.

Ningún dios salva la memoria individual, ignorada también por el carro de la Historia hegeliana, divinidad sobre todo militar incapaz de digerir los Alpes y las orquídeas y de rescatar los *rastros* casi animales (la marca corporal del pequeño territorio privado) de nuestro paso por la

tierra. No hay ciencia del individuo, dice Aristóteles. Pero *hay relato*. Las madres y los cuentos (incluida la Biblia) establecen de hecho, mucho más que la ciencia, la verdad del ateísmo: hacen trabajosamente el trabajo, y declaran por tanto la inexistencia, del dios que no se ocupa ni de nuestros niños ni de nuestras ciruelas. El placer del conocimiento, incluso en sus formas más primitivas, es el alivio de una salvación laica. La satisfacción empírica de pasar mentalmente del individuo a la especie, de la diferencia a la semejanza, de la manía animal a la cualidad moral, convierte al relato en el lugar privilegiado para la construcción, al mismo tiempo, de un orden y de un sujeto. El niño necesita primero un catálogo de vivientes y enseguida un inventario de caracteres; y así, por ejemplo, el protorrelato occidental, la *Ilíada*, que memoriza con imparcialidad solar los gestos idiosincrásicos de griegos y troyanos, nos ofrece simultáneamente listas de cosas —al igual que la cesta de Caperucita Roja— y listas de combinaciones morales («astucia», «cólera», «valentía», «envidia», «elocuencia»), fijadas individualmente a través del expediente poético del epíteto: Aquiles «el de los pies ligeros», Héctor «matador de hombres», Paris «deiforme», Patroclo «el fiel amigo», Odiseo «fecundo en ardides». Pero es en realidad su gemelo homérico, la *Odisea*, el que fija para siempre la relación entre el relato y la memoria.

Si la *Historia* de Heródoto funda la estructura del Gran Relato de la justicia, malversado en la propaganda de Hollywood y prolongado en la lucha cotidiana de los pueblos que combaten por su independencia, la *Odisea* de Homero fabrica el metarrelato de una narración que, al mismo tiempo que fabula las peripecias de Odiseo (o Ulises en la tradición romana), moldea para siempre las razones de la narración misma, y esto a través de una especie de aventura arquetípica repetida a partir de entonces, de un modo o de otro, por todos los grandes relatos clásicos, desde la saga del Grial a *El gran Meaulnes*: la aventura —es decir— *de un hombre casado que regresa a su casa*.

Había una vez un griego llamado Odiseo, hijo de Laertes y Anticlea, que reinaba en la isla de Ítaca sobre innumerables hombres y rebaños. Allí era tan rico que no necesitaba demostrarlo; y tan feliz que no necesitaba contarlo. Pero —¡ay!— después del famoso juicio de Paris y del rapto de Helena, la guerra contra Troya convocó el concurso de su

brazo. Odiseo no quería más gloria que la que le otorgaban los campos sembrados de su patria y la miel de sus abejas y el lecho de su esposa Penélope, pero estaba obligado a socorrer a Menelao y a reparar el honor de los griegos en virtud del pacto establecido entre los antiguos pretendientes de la bella hija de Príamo. Sopesando estos dos compromisos (de un lado la liga griega y la gloria, de otro su mujer, su hijo y sus tierras), Odiseo decidió sustraerse a la aventura y cuando Palamedes, vástago de Nauplio, acudió a Ítaca a recordarle su promesa, hizo honor al alias que lo reconocía como «fecundo en ardides» y recibió al visitante con una ingeniosa treta: unciendo un arado a un asno y un buey, el héroe se puso a labrar la arena de la playa a fin de que el recién llegado lo tomara por loco. Lo que ocurrió a continuación es interesante porque establece un nuevo lazo entre relatos y niños y da la medida, al mismo tiempo, de la hechura *real* —suspensión de la maldición de Layo — de la paternidad de Ulises. Palamedes llama y suplica al amigo y Ulises se finge absorto en su absurda tarea; Palamedes grita, se agita y se enrabieta y Ulises avanza con la vista fija en los surcos abiertos en el suelo muerto. Ya va a resignarse a la vesania del amigo y a abandonar su misión cuando al mensajero le sobreviene de pronto una sospecha; y decide hacer una prueba. Coge a Telémaco, el hijo de Ulises apenas nacido, y lo coloca delante de las bestias, que progresan ciegas, tirando del arado, hacia el cuerpo inerme y diminuto. Están a punto de arrastrarlo y aplastarlo entre sus patas de hierro; no queda tiempo; el niño ríe y mira a su padre sin comprender el peligro. ¿Seguirá adelante? ¿Hará definitivamente verosímil su locura? ¿Salvará su reino, aunque tenga para ello que sacrificar al fruto de sus entrañas? Ulises finalmente no aguanta más y detiene angustiado los animales, revelando de esta manera su artimaña. No sabemos si el héroe vaciló un instante o si comprendió enseguida su derrota, pero lo cierto es que el niño adquirió de pronto ante sus ojos la redondez de una existencia *insuperable*: de nada le servía permanecer en su reino si suprimía los vínculos que lo unían a él. Pero así se condenaba paradójicamente a renunciar a ese vínculo y, con el mismo gesto, a todos los demás. Mientras que Layo abandona libremente a Edipo para que el hijo no lo mate, la decisión de Ulises de no matar a Telémaco es la que le obliga a abandonar al hijo. Maldiciones

incusas, pues, la del amor y la de la soltería: mientras que Layo intenta matar a su niño para protegerse a sí mismo y precipita de esta manera su ruina, Ulises salva a su niño para exponerse a sí mismo y de esta manera recupera al final todo lo perdido.

La *Odisea* narra, pues, la aventura de un hombre que no quiere aventuras, y esta huida de la aventura es la condición y la meta de todas las suyas, de todas las aventuras en general: lo que distingue a un héroe verdadero de un mercenario soltero. Odiseo, fecundo en ardides, *quiere quedarse en casa*. La guerra, en cambio, lo arranca de su amada Ítaca y lo mantiene diez años frente a las inexpugnables murallas de Troya, cuyos orgullosos habitantes infligen una y otra vez severos daños a los guerreros de Agamenón. Ulises desempeña un papel fundamental en la victoria final de los griegos. Como soldado no puede compararse con Aquiles o con Áyax, pero la lista de sus rivales muertos ilumina su pericia con las armas y su ardor en la batalla: Democoonte, Alastor, Cromio, Alcandro, Halio, Noemón, Pritanis, Piditis, Dolón, Reso, Molión, Hipódamo, Deyopites, Toón, Ennomo, Quersidamante, Cárope y Sopo. Como finísimo estratega, siempre astuto y a veces insidioso, roba la imagen de Atenea que mantenía protegida la ciudad y excogita el famoso ardid del caballo de madera que determinará la destrucción de Troya. Pero las verdaderas aventuras de Ulises comienzan —y esto es lo que narra propiamente la *Odisea*— cuando, finalizada la guerra, cumplidos todos sus compromisos políticos, emprende el camino de regreso a su hogar confiando en que ningún obstáculo le impedirá ya reunirse con su mujer y su hijo. No es así. La malevolencia de Afrodita y Poseidón, disgustados con él por pasados agravios, intenta impedir o demorar el reencuentro, convirtiendo el Mediterráneo, a nuestros ojos tan dócil y familiar, en el escenario de una gran pugna de espumas y de monstruos. Diez años ha peleado Ulises contra los troyanos y diez años más permanecerá ahora a la deriva, siempre a punto de derretirse, como los osos del Ártico, en su tenaz búsqueda de las costas de Ítaca.

El Mediterráneo no es un *pasillo*; el destino del movimiento de Ulises no es el movimiento sucesivo ni el mantenimiento de la movilidad misma, sino que todos y cada uno de sus desplazamientos —ese itinerario compuesto de aceleraciones y demoras, de progresos y retrocesos, en un

garabato de espasmos casi ciegos que no logran encontrar jamás la línea recta— está dominado, estimulado, espoleado por *el doloroso deseo de regresar*: la traducción exacta del término griego «nostalgia». En su viaje, Ulises debe afrontar dos clases de peligros. Los primeros son de orden puramente exterior; en algún sentido se trata de *muros* físicos interpuestos en el camino, de barreras que cortan o arrugan o desbaratan la ruta: el ataque de los cícones, el canibalismo de Polifemo, la agresión de los lestrígones, la doble mandíbula de agua de Escila y Caribdis, el rayo final de Zeus que mata a todos sus compañeros. Pero junto a estas fuerzas hostiles, humanas o naturales, los peligros más serios son de otro tipo; junto a las tempestades y los ejércitos, junto a las corrientes y los gigantes, Ulises tiene que superar una y otra vez *el deseo de pararse antes de tiempo*. El curso de su aventura está plagado, en efecto, de pequeños señuelos de apariencia inocente, de trampas dulces que ni hieren ni matan, pero que acarrean, apenas se cede, la más mortal de las amenazas: *la tentación del olvido*; es decir, la tentación de la soltería, a la que el héroe está a punto de sucumbir una y otra vez durante diez años. Como bien ha observado Jean-Pierre Vernant, el verdadero peligro al que está permanentemente expuesto el gran Ulises, fecundo en ardides, es el peligro de olvidar su casa, a su mujer y a su hijo. El enredado camino del regreso está no sólo minado de «peripecias» —las «mudanzas súbitas» que amenazan con la catástrofe—, sino de otras estabilidades posibles, de otras vidas en ciernes: Ulises corre el riesgo de apreciar la miel de otras abejas, el vino de otros odres, el valor de otras riquezas, el lecho de otras mujeres. Ulises —diríamos— corre el riesgo de dejarse *corromper*.

Todas las tentaciones —así ha sido siempre— tienen que ver con la comida, la riqueza y el sexo. La primera se produce casi al inicio del viaje. Apenas han conseguido escapar del asalto de los cícones, en el que pierden sesenta hombres, una tormenta empuja a Ulises y a sus compañeros hasta una tierra que podemos imaginar maravillosa, suave y hospitalaria, poblada de hombres pacíficos que se alimentan de «un florido manjar»: el país de los lotófagos. Cuantos probaban de este fruto —nos dice Homero— «ya no querían llevar noticias ni volverse; antes deseaban permanecer con los lotófagos comiendo loto, sin acordarse de volver a la patria». Para tres marineros es ya demasiado tarde y Ulises

tiene que arrastrarlos a la fuerza hasta la nave, donde no dejan de llorar, atados a uno de los bancos: hasta ese punto es fuerte su deseo de permanecer en tierra. Comprendiendo el peligro que encierra esta irresistible golosina, el héroe da inmediatamente la orden de partir, «no fuera que algún otro comiera también y no pensara ya en la vuelta».

La segunda tentación le sale al paso en la isla de Eea, donde gobierna Circe, la hechicera hija de Helio y de Perse. Por consejo de Hermes, el mensajero de los dioses, y para salvar a los compañeros transformados en cerdos, Ulises accede a los requerimientos de la bellísima bruja, que le invita a compartir su lecho. Lo que al principio acepta por razones de fuerza mayor se convierte con el tiempo en una nueva costumbre que encadena sin roces su voluntad, desenganchada poco a poco de la imagen motriz de Ítaca. Circe es hermosa, su isla fértil y amena y en la mesa hay siempre «carne en abundancia y dulce vino». Un año después Ulises se ha acomodado de tal manera a su nueva vida que son sus compañeros los que tienen esta vez que sacudir su complacencia: «¡Ilustre! —le dicen—, acuérdate ya de la patria tierra». E insisten: «Acuérdate de tu casa de alta techumbre y acuérdate de la patria tierra». Y esa noche, un poco avergonzado, Ulises sube al magnífico lecho de Circe y, en lugar de anudar su pecho con las manos, se abraza a sus rodillas y le suplica la liberación.

La tercera tentación la encontramos en el famoso episodio de las sirenas, aleaciones monstruosas de mujeres y pájaros cuya irresistible voz «encanta a cuantos hombres van a su encuentro». Criaturas anfibias que se deleitan en el agua, acumulan en tierra, a modo de trofeos, los huesos putrefactos de los marineros que, al oír su canto, caen en un vértigo de notas, olvidan su pasado y se precipitan al mar absorbidos en su deseo. Aquel que las escucha «ya no vuelve a ver a su esposa ni a sus hijos pequeñuelos, rodeándole llenos de júbilo, cuando torna a su hogar». Conocemos la treta inventada por Ulises, fecundo en ardides, para satisfacer su curiosidad sin exponerse al peligro. Cierra con cera los oídos de sus compañeros y se hace atar a uno de los mástiles, de manera que pueda perder la cabeza sin perder la vida. Las sirenas lo reconocen y lo llaman, prometiéndole junto al dulzor inmediato de su voz —como el diablo a Eva— «un saber superior». Ulises trata de zafarse de sus

ataduras, pide a sus compañeros que lo liberen, quiere disolverse en ese canto de una vez, aunque sea al precio de renunciar a Ítaca, a su familia y a su propia vida. «Sabrás más que antes, sabrás más que antes», le soplan desde la orilla y Ulises se debate, hierve, agoniza de ansiedad, pero la nave se va alejando («sabrás más que antes») y finalmente la voz se pierde en el aire y el héroe recupera la calma y la cordura. Según una versión posterior, a las sirenas, hijas de Aqueloo y Melpómene, les había anunciado un oráculo que habían de perecer si un mortal sobrevivía a su hechizo y por lo tanto, tras el paso indemne de Ulises y sus compañeros, se sumergieron para siempre en el mar.

La cuarta tentación es la que durante más años retiene a Ulises en su camino y, en términos objetivos, la más alta puja contra su nostalgia. Tras vengar Zeus al Sol, cuyas vacas sagradas habían devorado los compañeros del héroe, éste flota a la deriva, ya completamente solo, a horcajadas sobre la quilla de la nave naufragada. Cuando está a punto de perecer, la ninfa Calipso, hija de Atlante y de Pléyone, divina entre las diosas, lo recoge en su isla, lo alimenta, lo cuida y, ¡ay!, se enamora de él. Durante siete años Ulises va a vivir en Ogigia prisionero de este amor no correspondido. Por las noches yace con la ninfa en su cueva, de la que con el tiempo saldrán a gatas Nausinoo y Nausitoo, hijos del placentero cautiverio, y por la mañana se sienta en las rocas frente al mar y «consumiendo su ánimo en lágrimas, suspiros y dolores, clavaba los ojos en el ponto estéril y derramaba copioso llanto». Para calmar su pena y retenerlo a su lado, Calipso le ofrece el único soborno que ningún humano puede rechazar: «Hacerlo inmortal y libre de la vejez para siempre jamás». De nada sirve. El incorruptible Ulises quiere envejecer en Ítaca y morir en su casa; y llora y llora y no deja de llorar. Finalmente, presionada desde el Olimpo y generosa como toda enamorada, Calipso deja marchar al prisionero, despechada por este desprecio inconcebible hacia una criatura divina: «Yo me jacto de no ser inferior a Penélope ni en el cuerpo ni en el natural, que no pueden las mortales competir con las diosas ni por su cuerpo ni por su belleza». Pero esta evidencia ni alivia el recuerdo de Penélope, de la que Ulises «padece eterna soledad», ni modifica su decisión de regresar: «Conozco muy bien —dice el héroe— que la prudente Penélope te es inferior en belleza y en estatura y esto no

obstante deseo y anhelo continuamente irme a mi casa y ver lucir el día de mi vuelta». Y así Ulises sale de la isla Ogigia después de haber renunciado a la inmortalidad por amor a su «patria tierra» y a su esposa.

La *Odisea* narra la historia del único superviviente en una colosal empresa de corrupción. Los compañeros de Ulises, de alguna manera, se van quedando prendidos por el camino. Comen lo que no deben, tocan lo que no deben, se apoderan de lo que no deben y *se van quedando*, sí, se van parando antes de tiempo en estaciones intermedias cuya extemporaneidad misma equivale a la muerte. Si de todos los hombres que salen de Troya rumbo a Ítaca sólo Ulises llega a su destino es porque de todos ellos Ulises es el único que *no ha perdido la memoria*.

El libro de Homero —y así nos lo explica Finley— nos describe un mundo tan extraño a nuestra cultura como puede serlo el de los esquimales o los pigmeos, pero escenifica una «categoría» universal de la civilización que un esquimal y un pigmeo, e incluso quizás todavía un europeo, pueden entender perfectamente: el principio de realidad, asociado a la fidelidad y la memoria. La fidelidad, sí, de Ulises, pero sobre todo la de Penélope. Las aventuras no deseadas del héroe, que le obligan a moverse sin interrupción, no serían posibles y no tendrían nunca término si no hubiese al mismo tiempo *una aventura de la inmovilidad*, cuyo suspense discreto y rocoso estructura todo el relato. Mientras Ulises se mueve, Penélope está quieta y es su quietud la que asegura que el movimiento del héroe no sea un movimiento en *el pasillo*. Mientras Ulises combate, Penélope resiste y es su resistencia la que justifica y alimenta el esfuerzo del desterrado. Eximida de toda obligación por el propio marido, que antes de partir le aconseja un nuevo matrimonio si no ha regresado antes de que Telémaco alcance «la edad viril», Penélope ve su casa literalmente asaltada por ciento ocho —¡ciento ocho!— pretendientes solteros con sus heraldos y sus criados: «mozos escogidos» de Duliquio, «mancebos» de Same, «jóvenes aqueos» de Zacinto y «doce ilustres» de la propia Ítaca. ¡Nunca Ulises tuvo que enfrentarse él solo a semejante ejército! ¡Nunca la historia de la literatura nos ofreció una batalla tan desigual! Tentación y amenaza al mismo tiempo, los pretendientes usurpan de hecho el lugar del marido ausente en todas partes salvo en la alcoba; se beben el vino de la casa de Ulises,

devoran sus corderos y banquetean día y noche en la sala de su palacio, exhibiendo su belleza arrogante y conminando a la dueña a escoger sin más dilación un nuevo esposo.

El tema de la espera —de la *hipomené* citada más arriba— es el centro mismo de la *Odisea*. Ulises y Penélope deben esperar veinte años el reencuentro, pero el reencuentro sólo es posible porque la mujer sabe *hacer esperar* a los desvergonzados pretendientes; porque fabrica literalmente el tiempo que la impaciencia de éstos querría suprimir. La espera paciente y cuidadosa de Penélope debe producir simultáneamente el tiempo de espera de los enemigos, cuya prolongación paradójica, fuente de esperanza, consume los bienes y la juventud de la cortejada. Tentada, Penélope se muestra mucho más firme que Ulises en sus ambiguos episodios de soltería; amenazada, se revela tan «fecunda en ardides» como él. Es de sobra conocida la artimaña de Penélope para espesar y multiplicar el tiempo, único escudo de su debilidad, frente a las ciento ocho urgencias solteras que la apremian, la acosan y la arrinconan en su propia casa. Invocando los usos de los antepasados, Penélope insiste en que no puede dar por muerto a su marido para tomar uno nuevo hasta que no le cosa una mortaja digna de su posición, y los pretendientes aceptan aguardar hasta ese momento, convencidos ya de su triunfo. Durante tres años Penélope teje día y noche sin descanso, infatigable y laboriosa, no porque quiera acabar antes sino precisamente para no acabar nunca, elaborando trabajosamente el tejido por el día y elaborando trabajosamente su desaparición por la noche, atando en efecto un hilo a la duración con cada hilo desatado del sudario. Penélope teje y desteje; cuando teje está destejiendo el poco tiempo que queda; cuando desteje está tejiendo el tiempo suplementario de la espera y del relato. El trabajo agotador de destruir punto a punto la mortaja es la tarea verdaderamente constructiva de producir la continuidad de la narración. El trabajo agotador de destruir punto a punto la mortaja está fabricando el tiempo que necesita Ulises para culminar felizmente su aventura. El tiempo de Ulises sale de las manos de Penélope.

Como sabemos, las labores textiles se asocian lingüística, metafórica y materialmente al placer del *texto* como bastidor y urdimbre de la memoria. Las tejedoras tradicionalmente cantan y narran mientras

trenzan cadenciosamente los hilos con los dedos; cada punto, cada lanzada, cada cirílico de la aguja, remedo material del trabajo de la escritura, escande el ritmo de la música y esconde y desprende la palabra que está a punto de escapársenos o el recuerdo que está a punto de desaparecer. Es fácil imaginar que, mientras teje la tela que va a matar a Ulises, mientras desteje la tela que le da la vida, Penélope encuentra en cada lanzada un recuerdo compartido, reconstruye canciones, conversaciones, abrazos, recompone el cuerpo entero del marido ausente y con él las razones de su resistencia. Tejiendo y destejiendo rehace el relato de la biografía común y afirma subjetivamente de este modo, mientras la hace efectiva, la decisión de la espera. Contra los pretendientes y contra los dioses, Penélope cose trabajosamente el gran ateísmo de la narración laica, servidumbre y compensación de nuestra conciencia prendida entre alfileres. Es el relato de Penélope, sí, el que salva la vida de Ulises y el que relata, además, *fabricándole el tiempo*, el relato de sus aventuras.

La memoria común es la prueba final del cumplimiento y de la victoria, el *símbolo* griego, las dos mitades de la tablilla que, una vez encajadas, restablecen la unidad del contrato. Penélope, que no ha hecho otra cosa que memorizar y repetir su vida, está a salvo de toda sospecha. Pero Ulises, tentado, sobornado, sacudido, contaminado de soltería, ¿no habrá caído en el olvido? ¿Seguirá siendo él mismo? ¿No se habrá transformado sencillamente en *otro pretendiente*? Cuando arriba por fin a las costas de Ítaca, su aventura lo ha transformado de tal modo que nadie lo reconoce. De él no queda sino ese sustrato corporal, inalcanzable para la vista, al mismo tiempo el más terco y el más volátil, accesible sólo para los sentidos inmediatos y sus remembranzas animales: el olfato y el tacto. Su perro Argos, al que dejó siendo un cachorro y que le ha esperado una única y larga jornada de veinte años, se le aproxima renqueante, olisquea sus piernas, lo identifica, mueve la cola para expresar su alegría y muere sin más fuerzas, en un conmovedor ejemplo de fidelidad autosatisfecha. Su vieja nodriza Euriclea, que lo alimentó en sus pechos y frotó su cuerpo en el agua, le lava ahora los pies, creyéndolo un extranjero, y de pronto encuentra la cicatriz de su talón, da un respingo, derriba la jofaina y se echa a reír y llorar al mismo tiempo: «Tú eres Odiseo», y añade: «No te

conocí hasta que pude tocar todo mi señor con estas manos».

Pero de Ulises queda algo aún más íntimo, más decisivo, más invisible, algo que no se puede ni siquiera oler o tocar, algo más individual y más vinculante que una marca de nacimiento o una fragancia secreta, algo que no se puede mostrar sino sólo relatar: precisamente la memoria. ¿O no? ¿O es que Ulises ya no es Ulises? ¿O es que es sólo uno que se le parece por su fuerza para tensar el arco y su puntería para disparar las flechas? ¿O es que es sólo un soltero más de los que alborotan en su salón? Por eso Penélope, que no tiene nada que probar, pone a prueba al desconocido que reclama su lecho. Como en todos los cuentos, el héroe tiene que someterse a un examen, demostrar que merece lo que reclama, realizar una hazaña única para (re)conquistar el amor de la amada. En este caso se trata de responder a una pregunta para las que la fuerza, el ingenio, la sabiduría son inútiles, una pregunta que sirve para demostrar, no la bondad o la sinceridad o la erudición del pretendiente, sino su identidad misma. Un solo hombre en el mundo puede matar al dragón o alcanzar el Grial; un solo hombre en el mundo puede responder a esta cuestión: ¿cómo es la alcoba y cómo es el lecho donde Ulises y Penélope yacieron tantas veces y tantas veces se alegraron juntos? Y entonces Ulises, con la minuciosa precisión del que durante veinte años ha conservado y repetido esos detalles como hoguera y leña de su impulso, describe el robusto olivo en torno al cual levantó las paredes de la habitación y el alto techo y las sólidas puertas con que cerró el recinto; y recuerda cómo pulió el tronco del árbol y cómo lo convirtió en el pie de esa ancha cama que luego pulimentó y adornó con oro, plata y marfil, extendiendo en su parte interior «vistosas correas de piel de buey teñidas de púrpura». Es así como Penélope confirma, no sólo que ese extraño es realmente su marido, sino que su marido no se ha vuelto un extraño; verifica que, no obstante todo lo que ha vivido y todo lo que ha visto (batallas, monstruos, hechizos, los besos de una diosa, el aliento de los muertos en el Hades), Ulises no ha dejado de ser su marido para convertirse sencillamente en *un pretendiente más a la sucesión de Ulises*. El héroe ha llegado hasta allí porque Penélope *le ha dado tiempo*, pero Penélope hubiera esperado en vano si Ulises se hubiese olvidado de ella o se hubiese olvidado del hijo Telémaco, ahora con barba en el mentón,

para salvar al cual se vio obligado a partir a la guerra, o se hubiese olvidado del padre Laertes, a cuya incredulidad responde enumerando con prodigiosa memoria los árboles del huerto que le regaló cuando era niño («Fueron trece perales, diez manzanos, cuarenta higueras y cincuenta liños de cepas»). Es el tópico literario de la «anagnórisis», el clímax del *reconocimiento* que culmina y resuelve el drama para iluminar también, en el mismo fogonazo, su función misma. ¡Albricias! ¡Ulises ha vuelto! ¡Ulises es Ulises! ¡No ha pasado nada! Sí, *han pasado veinte años*. Ulises ha vuelto, es verdad, pero el tiempo es irrecuperable. *Pero* el tiempo irrecuperable es precisamente la *Odisea*, el relato que relata las aventuras frenéticas de Ulises y la aventura inmóvil de Penélope, que las va recuperando en su telar. El tiempo irrecuperable, en ausencia de dioses, materializa el *tiempo narrativo de la espera* de Penélope y de Ulises en territorios dependientes y paralelos: el tiempo de la *misma* espera es simultáneamente, en dos lugares distintos, *el tiempo de la lectura* y *el tiempo de la acción.* Mientras Penélope lee —o teje— Ulises batalla; y la lectura de la mujer se convierte por eso en parte de la batalla, en una forma de acción, en la estructura misma de toda la aventura. La *Odisea*, metarrelato originario, relata al mismo tiempo el relato de una fidelidad y sus condiciones de posibilidad. Apetece imaginar, sí, un libro cuya sola lectura mantenga a raya a los enemigos, un relato cuya sola narración aplace o impida la muerte de uno mismo y de los seres queridos: la aventura inmóvil de Penélope en su telar —y la de Sherezade durante mil una noches en la cama del sultán, tejiendo cuentos— fabula esta función salvífica de la literatura, si no para resucitar niños, sí al menos como disuasión o muro de contención, como dispositivo *para ganar tiempo* allí donde el tiempo —de los solteros— se ha convertido en una amenaza.

La atención, la espera, la memoria, el parentesco, los cuatro elementos centrales de la *Odisea* —aura antropogógica también de los niños— enumeran a su vez los compromisos y servicios de la lectura, cada vez más materialmente incompatibles con nuestra sociedad de consumistas solteros. En el pasillo, la aventura de Ulises y la aventura de Penélope están prohibidas por igual. En el pasillo, prisioneros de nuestros circuitos rápidos y nuestras aspiraciones líquidas, la espera es siempre puro tiempo perdido, *petrificado*, que hay que acelerar mentalmente, y destruir,

mediante el consumo de imágenes sueltas en pantallas dispersas (o novelitas administradas a toda prisa para anestesiar la duración). En el pasillo, nuestros recuerdos y nuestros niños nos retrasan y *nos avejentan.* En el pasillo procedemos en realidad del destino que nunca alcanzamos, empezamos ininterrumpidamente desde ese término, aún más veloz que nuestras copias, que se va retirando, cargado de promesas, a medida que nos acercamos a él. Los consumidores solteros ni tenemos descendientes ni aceptamos ser descendientes de nadie; si venimos de algún sitio es de lo que aún no ha llegado, como vástagos siempre prematuros e insatisfechos de ese futuro —presente continuo al que nos hemos adelantado— poblado de cachivaches nuevos y mercancías flamantes por descubrir, respecto del cual la angustia de morir se reduce a la frustración de no llegar a ver la nueva generación de coches, ordenadores y teléfonos móviles. Contra todo esto, los relatos y los niños son ya tan escasamente eficaces como dramáticamente necesarios. La «anagnórisis» de Penélope reproduce en la ficción el proceso en virtud del cual el lector de la *Odisea* «reconoce» la existencia de Penélope; si el cuerpo fuera del cuerpo de los niños nos permite trasladarnos de cuerpo en cuerpo, prohijando el dolor de los chinos y los australianos, el tiempo ateo del relato nos permite tener hijos en el pasado y heredar de ellos sus listas de problemas y sus listas de soluciones; nos permite parir a nuestros abuelos y escuchar por primera vez sin fastidio sus «batallitas»; nos permite experimentar la contemporaneidad de la cicatriz de un hombre que no existió, sumarnos a un ejército que ya fue derrotado y tener, en definitiva, un largo pasado *por delante*. El capitalismo nos obliga a nombrar de nuevo y defender lo más banal, los cuatro elementos de esta ecología de las apariencias y los ejemplares, empaquetados hoy por el mercado en géneros despreciados y productos intencionadamente alienantes. La «anagnórisis» del lector, como la de Penélope y Ulises, es la confutación de hecho del solipsismo de nuestras imágenes: la «sorpresa» mediante la cual reconocemos nuestro parentesco con un extraño, con un muerto, con un iraquí, con un inválido, incluso con un malvado. Esto es bueno. Hay que estar sin duda loco para creer, como el poeta Lenz, que una palabra puede resucitar a un niño muerto; hay que estar más loco aún para que —sencillamente— la muerte de una niña desconocida en

una aldea vecina nos resulte dolorosa. Para sorpresa de todos, Lenz clamó y la niña no se levantó de su sudario de paja; para sorpresa de todos, Büchner nos lo cuenta y la muerte de Friederike, y la locura de Lenz, nos afectan, nos importan, incuban en nosotros la locura compartida que llamamos realidad.

Las criaturas, los caracteres, las emociones, ésta es la elemental paleta «civilizatoria» mediante la cual el relato introduce al niño en un mundo común, más allá de la extensión confusa de sus pulsiones. Esto, digo, es bueno, es necesario, hay que defenderlo con uñas y dientes, como defendemos el paso de lo crudo a lo cocido o de la venganza al Derecho, pero no es suficiente. El relato es la posibilidad de que «reconozcamos» a un hombre que no es de nuestra familia y nos afecte su dolor. Pero si nos afecta, ¿qué? ¿Qué hacemos con ese dolor? ¿Para qué nos sirve? ¿Cómo nos libramos de él? ¿En qué nos cambia? Lenz, el poeta loco, se lo tomó en serio, corrió bajo la nieve decidido a hacer un gesto, y confundiendo la palabra y la acción, chocó contra la ausencia de Dios. En algún sentido, ésa es también la historia de Don Quijote —del que nos ocuparemos enseguida— y la grandeza un poco triste de su personaje.

Ulises es el tiempo de la acción, Penélope es el tiempo de la lectura, pero el tiempo de la lectura y el tiempo de la acción, ¿cómo se articulan? ¿Cómo se penetran recíprocamente? Las cosas ocurren, lo hemos dicho, en dos lugares al mismo tiempo, un orden que llamamos Relato y un orden que llamamos pomposa y fraudulentamente Realidad, pero estamos a punto de perder ambos sin haber llegado nunca a descifrar el misterio de su relación. En un momento de cambio epocal en el que el tiempo de la lectura y el tiempo de la acción están siendo sustituidos por el tiempo indiferenciado del *acontecimiento visual* y del *tic nervioso* (la «peripecia» de la imagen autógena y de la subjetividad discontinua) tendemos justamente a la sobrevaloración defensiva del libro olvidando que durante los últimos cinco siglos la lucha contra el mal se ha librado precisamente en el terreno dominante de la literatura y que, mientras la Iglesia obligaba a leer el Kempis y condenaba a Rabelais, los librepensadores refinados invitaban a leer a Proust y abominaban de Corín Tellado. En un momento de cambio epocal en que *el gag de David* (la indistinción entre la ejecución de Sadam y la hazaña de Indiana

Jones, entre el derribo de las Torres Gemelas y el cabezazo de Zidane) domina por entero la percepción y suprime la *duración* del relato y del pensamiento, apostamos heroica y desesperadamente por la promoción de la lectura, resignándonos a los malos libros con tal de que desplacen a la PlayStation o al ordenador, sin caer en la cuenta de que, contra ellos, todos los libros son igualmente dañinos o inútiles si los niños no han dado una patada a un balón, no han jugado, cocinado, nadado y razonado con sus padres y contra ellos, no se han medido a la contradicción de un hermano o de una valla y no han temido a un gigante, admirado a un amigo y respetado a un anciano. Contra el *gag*, es más saludable ponerse de acuerdo para destripar una rana a la orilla de un río; contra el *gag*, es más educativo reunir una pandilla para saltar una cerca y robar unas peras; contra el *gag visual*, que se puede repetir pero no contar, es más formativa cualquier acción común en el espacio —¡incluso los boy-scouts!— de la que luego se pueda hacer un relato. Hoy menos que nunca podemos esperar la salvación de los libros y ya sería mucho si pudiésemos salvarlos nosotros a ellos (junto a los osos polares y los árboles del Amazonas). Había una vez un hombre que ayudó a matar a cincuenta millones de personas y a corromper el lenguaje de la humanidad entera y que, viendo reducido su imperio al recinto de una habitación, llamó a sus seis niños, cuyos nombres empezaban todos por H, y les suministró un veneno mezclado con chocolate para que no le sobrevivieran. Ese hombre se llamaba Goebbels, era filólogo y escritor, recordaba cientos de poemas de memoria, adoraba a los clásicos griegos y leía un libro nuevo todos los días. Había una vez un hombre que había asesinado a unas cuarenta personas interpuestas en el camino de sus negocios; las golpeaba hasta la muerte, las arrojaba a un pozo y hacía estallar a continuación una granada de mano en su fondo. Ese hombre, conocido *boss* de la Camorra actualmente en prisión, se llamaba —y se llama— Augusto La Torre y es un buen conocedor de la historia de Roma, posee una vasta biblioteca y se considera a sí mismo un gran especialista en Jung y Lacan. O había una vez —incluso— un hombre que abandonó a sus dos niños en un hospicio para poder amar sin interrupciones a la humanidad en general. Se llamaba Jean-Jacques Rousseau, autor de *La nueva Eloísa* y de *Emilio*, el más soñador, sentimental y comprometido de

los europeos de su tiempo, cuyas obras hicieron estremecer Francia en el siglo XVIII y nos hacen todavía estremecer a nosotros a principios del XXI. O había una vez —según una elocuente leyenda difundida quizás por Nodier— un ex monje que estranguló a doce personas con sus propias manos en las callejuelas de la Barcelona del siglo XIX. Se llamaba fray Vicents, dueño de la librería más exquisita de la ciudad, a la que acudían bibliófilos de toda Europa en busca de ediciones únicas y libros raros; tanto amaba el librero las obras que había logrado reunir en sus estantes que, una vez vendidas, corría detrás de sus clientes, loco de ira y de dolor, y las recuperaba asesinándolos en la oscuridad. Los casos podrían multiplicarse. Los iletrados roban más carteras, pero matan menos que los letrados; y un magistrado francés, Adolphe Guillot, ha calculado incluso que en la actualidad hay tres mil criminales cultos por cada mil analfabetos. ¿Para qué sirven los libros? Los libros no sirven para resucitar niños; los libros, que no son la causa del mal, tampoco sirven para impedir los crímenes.

¿Cómo se relacionan el tiempo de la lectura y el tiempo de la acción? ¿Qué clase de acción es la lectura? Había una vez un hombre que, a fuerza de leer, se volvió loco, se montó en un caballo y recorrió España con una lanza justiciera asentada en el hombro. Su historia la escribió Miguel de Cervantes en el umbral del siglo XVII y, sin saber bien lo que hacía, fundó el género dominante de una época nueva. Si la *Odisea* es el metarrelato que relata, al mismo tiempo que las aventuras de Ulises, las condiciones del relato mismo, *Don Quijote de la Mancha* es el metarrelato que relata, al mismo tiempo que las aventuras de Alonso Quijano, las relaciones del relato con la realidad. Es por eso que podemos considerarla precisamente la primera novela «moderna», porque escenifica, ilumina e incluso activa la porosidad recíproca de esos dos órdenes cuya separación es justamente su resultado y cuya ambigüedad llamamos, a partir de Cervantes, «literatura».

Fijémonos. La primera paradoja es que Cervantes escribió la novela fundacional de este género con el propósito expreso de alertar contra los peligros de la literatura. No se sabe de nadie, aparte de su personaje de ficción, que se volviera loco por culpa de las novelas de caballería, pero se sabe de locos que recorrieron España, disfrazados de Don Quijote,

después de leer su obra, y sus huellas se incorporaron, de regreso a la ficción de la que procedían, en la segunda parte de la novela. De hecho, esta segunda parte, sin duda muy superior, se alimenta literariamente de los efectos reales generados por la primera; escrita por despecho en respuesta a la falsificación de Avellaneda, sus personajes son *además* lectores de la obra de la que forman parte y por eso reconocen y reciben con alborozo al caballero, el cual a su vez reivindica su «autenticidad» frente al *Quijote* apócrifo de su rival literario, trasladado también al plano de la ficción y ridiculizado y desmentido por las criaturas de Cervantes. En su visita a la librería de Barcelona (cap. LXII), por lo demás, el caballero encuentra la versión completa ya impresa de la falsa *Segunda parte del ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha* y nuestro héroe no duda en despreciarla, despreciándose a sí mismo, junto a todas las otras «fingidas historias» que no se proponen como objetivo transparente «la verdad». A lo largo de toda esta segunda parte, en fin, Don Quijote es al mismo tiempo lector y ejecutor de sus hazañas.

Pero hay más. Al final del capítulo VIII, mediante un procedimiento tan moderno que podría formar parte de un «culebrón», Cervantes deja en suspenso las espadas del gallardo vizcaíno y del ingenioso hidalgo, a punto de batirse, para anunciar al lector que no puede continuar el relato —a falta de trescientas páginas depositadas ya en sus manos— porque ahí se interrumpen todas las noticias documentadas del caballero. Cervantes, que se nombra a sí mismo como el «segundo autor», se convierte de pronto en el personaje central del capítulo IX y, pasando a la narración en primera persona, relata su descubrimiento, en un mercado de Toledo, de unos «cartapacios y papeles viejos» redactados en la lengua de los moriscos y que contienen —¡oh, maravilla!— la continuación de la historia o quizás la historia entera de Don Quijote de la Mancha, escrita por el «historiador arábigo» Cide Hamete Benengeli. El convencional recurso literario del hallazgo del «manuscrito» y de la atribución de la autoría a un personaje de ficción se ve aquí desbaratado y renovado por esta genial cabriola novelística en virtud de la cual el «segundo autor», el verdadero, se convierte en una criatura del «primer autor», criatura a su vez de su propia criatura. En algún sentido, podemos imaginar, la vida entera de Cervantes, como la de su inmortal personaje, es sólo una

«ocurrencia» del historiador arábigo que él se inventó.

Todos estos lances de espejo y reflejos cruzados toman cuerpo, no hay que olvidarlo, en una época de transición, el Barroco, en la que la imprenta empieza a generalizar la horma mental de la escritura y en la que el «descubrimiento» del Nuevo Mundo, además del flujo de riquezas que construirá la Europa capitalista, aporta un aluvión de historias fantásticas que amplían *de hecho* el ámbito de la realidad. Don Quijote nace en una sociedad en la que los sermones de fray Hortensio Paravicino atontaban con sus palabras a las clases ilustradas, las metáforas totales de Góngora configuraban la autonomía de ese lenguaje que amenazará enseguida con absorber sin residuos a sus hablantes y el más tardío de nuestros dramaturgos dorados, Calderón de la Barca, convertía para siempre el mundo en un teatro. En este contexto, el del paso del relato a la novela —de la oralidad a la escritura— la obra de Cervantes anuncia la emancipación de un campo lingüístico cuya autonomía, de la que no se puede retroceder, redefine las relaciones entre la realidad y la ficción y también, en consecuencia, entre los actores y los lectores. Toda la cuestión de los géneros, a partir de entonces, se resuelve en esta fórmula intencionadamente exagerada: una novela realista no es una novela que imita a la realidad sino *a las novelas realistas* y una novela fantástica no es una novela que se evade de la realidad sino que imita *a las novelas fantásticas*. Toda la cuestión de la acción, a su vez, se resuelve en este círculo invasivo, cada vez más extenso y más cerrado: el «realista» y el «soñador» son sólo hombres cazados en campos mentales diferentes, el de las novelas realistas que imitan la novela realista y el de las novelas fantásticas que imitan la novela fantástica. Pero no hay que olvidar tampoco que esta «autonomía», con sus efectos positivos y negativos sobre el mundo irreductiblemente material (el de la esclavitud, la colonización y la revolución industrial), está dejando paso —en esta nueva transición de la escritura a la *visualidad*— a la autonomía totalitaria del *gag*, cuya potencia suplantadora, que no distingue entre letrados e iletrados, amenaza radicalmente la diferencia misma entre realidad y ficción, sin la cual toda intervención sólo puede ser *nihilizadora*.

Había una vez un soldado que, defendiendo la ciudad de Pamplona en

1521, recibió un cañonazo en la pierna derecha y, obligado a permanecer en cama durante seis meses, devoró y devoró libros hasta que le vinieron ganas de imitar a los héroes de sus lecturas. El hombre se llamaba Ignacio, nació en Loyola y fundó la Compañía de Jesús, la forma nueva de la Iglesia moderna. Había una vez un soldado que, defendiendo su nave en la famosa batalla de Lepanto en 1571, recibió un arcabuzazo en el brazo izquierdo y, obligado a permanecer en cama durante seis meses en la ciudad de Nápoles, devoró y devoró libros hasta que le vinieron ganas de imitar a sus autores. El hombre se llamaba Miguel de Cervantes, nació —parece ser— en Alcalá de Henares y fundó la novela, la forma nueva de la literatura moderna. Las historias de san Ignacio y de Cervantes son inversamente paralelas. San Ignacio leyó y leyó y, a fuerza de leer, decidió pasar a la acción. Cervantes leyó y leyó y, a fuerza de leer, decidió escribir una novela. Pero escribió precisamente la novela de un hombre que leyó y leyó y, a fuerza de leer, decidió pasar a la acción. Las buenas novelas están hechas para que nos las tomemos en serio y, si nos tomamos en serio *Don Quijote de la Mancha*, tenemos que hacernos la única pregunta —hasta donde yo sé— que nadie se ha hecho, tenemos que plantearnos el verdadero gran misterio de su personaje: ¿por qué Alonso Quijano, después de leer y leer novelas de caballería, no escribió una novela de caballería? ¿Por qué se le ocurrió, invirtiendo el camino de su autor, convertirse en soldado? Alonso Quijano es el representante quintaesenciado de una clase social, suspendida en el limbo de nuestro Siglo de Oro, cuyos diminutos privilegios acarrean una conciencia incómoda, dolorosa, de superfluidad. Descendiente de pequeños hidalgos, está apartado del gobierno y de las armas; tan marginal como el lumpen picaresco de Sevilla, goza de algunas rentas que le ahorran la experiencia del trabajo y los riesgos de la delincuencia. Soltero y ya cincuentón, las tierras que administra le permiten llevar a su mesa todos los días «una olla de algo más vaca que carnero» y vestir, según las circunstancias, «sayo de velarte, velludo y vellorí», es decir de modo digno y acorde a su posición imaginaria. Pero esta modesta riqueza le permite sobre todo disponer de ese tiempo blando, excedentario, soberano, que caracteriza a los hombres libres. Alonso es un hombre ocioso y, como es letrado, emplea la mayor parte de su tiempo en leer libros y la mayor parte de sus

rentas en aprovisionar su biblioteca. Lee obras morales, historia, filosofía y poesía y lee también, cada vez con más denuedo, cada vez con más pasión, novelas de caballería, esos relatos desaforados e improbables que hablan de sus nobles antepasados pero que leen —o escuchan leer— los villanos y campesinos en las ventas, los cuarteles y los talleres. Alonso Quijano se abandona, como los adolescentes que descubren la lectura, a estos «grandes sueños de acción que le inmovilizan en el sillón» durante horas y horas, junto a la ventana y bajo la luz del candil, embebido en las hazañas de Amadís y las proezas de Palmerín. Hasta que un día, como consecuencia natural de estos estudios, le entran ganas de hacer algo, de prolongar de alguna manera las aventuras que han cautivado su imaginación. Por su formación y su clase, prisionero ya de la horma mental de la escritura, habría cabido esperar que esta «prolongación» prolongase precisamente el tiempo de la lectura, que le hubiese venido más bien el deseo, como le ocurre a Cervantes en Nápoles, de imitar a los autores y no a los héroes de las novelas y que hubiese escrito, por tanto, en lugar de escenificado, la historia de Don Quijote de la Mancha. Ésa es la normalidad —digamos— de los letrados, el proceso en virtud del cual los libros se reproducen endogámicamente produciendo sin interrupción, sobre la misma línea, buenos y malos escritores. El lector que no se conforma con leer se pone a escribir, manteniendo la tensión y el intercambio en el orden continuo, inmanente, del relato. Alonso Quijano, en cambio, a fuerza de leer, mediante una metamorfosis por saturación, «salta» del tiempo de la lectura al tiempo de la acción, aunque sólo a condición de considerar la realidad también una ficción. ¿Por qué Alonso Quijano no escribe *Don Quijote de la Mancha*? ¿Por qué se convierte en Don Quijote de la Mancha? Esta anomalía letrada, pretexto de todas sus aventuras, es la que ilumina desde abajo la trágica indefensión del personaje y justifica toda la simpatía y toda la tristeza que nos inspira su heroísmo sin sentido: es el desconcierto solitario del lector, más que los delirios del loco, lo que nos apena y nos resulta familiar.

La locura de Don Quijote consiste en pasar a la acción *desde la novela* (y no desde el catecismo o desde la monarquía, como todos). Si Alonso Quijano no escribió una novela de caballería, podemos pensar, es porque se las tomó en serio, perdiendo con ello el juicio. Pero la mayor parte de

la población europea de la época se las tomaba en serio y conservaba oficialmente la cordura. Francisco Rodríguez Lobo, un cronista portugués del siglo XVII, tras comentar el valor en combate de un compatriota que había leído cierta novela de caballería, recordaba la inocente convicción generalizada de que «no puede haber mentiras impresas». La novela de Cervantes viene a iluminar y superar esta dependencia fiduciaria propia de la oralidad, que asocia la «verdad» a una autoridad exterior subjetiva. Así, Sancho Panza cree en la realidad de las novelas de caballería —hasta el punto de aceptar la existencia de la «ínsula» prometida por sus servicios— porque su amo garantiza personalmente su veracidad. Así, el sensatísimo ventero Palomeque (parte I, cap. XXXII), consciente de la locura de Don Quijote y dispuesto a colaborar con el cura y el barbero en el rescate del trastornado, defiende también la realidad de las hazañas de Palmerín arguyendo que «están impresas con licencia de los señores del Consejo Real». Es el rey el verdadero autor de los relatos de caballería porque «autoriza», como ocurre con el papel moneda, su impresión y circulación. Precisamente la obra de Cervantes, que relata —metarrelata— estas filtraciones y esta pugna, deja literariamente atrás las dependencias orales que nombra y funda con el mismo gesto la «autonomía» del lenguaje de la novela. Que el propio Don Quijote (hechizado y enjaulado en el cap. L) use astutamente en su defensa el argumento de la «licencia real» contra el canónigo de Toledo, no debe distraernos del hecho de que él mismo es ya una víctima de esa «autonomía»: el primer personaje «moderno» de la literatura no contiene más que las aventuras de su construcción.

Es difícil no percibir la complacencia literaria que preside cada decisión y cada fracaso de Don Quijote. La altísima cordura del hidalgo en algunos episodios (precisamente cuando razona de libros, como por ejemplo en parte II, cap. XVI, el conocido diálogo con el caballero del Verde Gabán), junto a esa fidelidad demasiado teatral a la fuente de inspiración, inducen a menudo en el lector la sospecha de que Don Quijote se finge intencionadamente loco, quizás para señalar el mal sin exponerse a los peligros de la rebeldía, quizás para sustraerse a las severas servidumbres de su clase, quizás sencillamente para escapar al tedio de su vida de soltero, salir de viaje, frecuentar ventas, platicar con

villanos, escuchar historias, envainando su libertad secreta en la tiranía irresponsable de la vesania. Su deleite de lector —en el que todos sus lectores nos reconocemos— es en cualquier caso innegable. «Rematado ya su juicio», nos dice Cervantes, decide rescatar las viejas armas de sus antepasados para poner en obra su decisión de hacerse caballero andante. La delectación infantil con que limpia de orines y bruñe la armadura se prolonga en la necesidad de fabricarse, y poner a prueba, una celada de cartón, de cuya condición de «disfraz» es deliciosamente consciente. Cuatro días dedica, con excitada paciencia de novelista, a buscar un nombre para su doméstico rocín y otros ocho en hallar un título convincente para su obra, quiero decir un nombre sonoro y pegadizo para su personaje. Los juegos metaliterarios de Cervantes —las filtraciones entre los planos del relato y de la realidad— no son más que el eco o el espejo de la expansión mental, de la colonización literaria que caracteriza desde el principio la experiencia del caballero: Don Quijote es, en efecto, el autor, el lector y el ejecutor de las aventuras de Don Quijote. ¿Por qué Alonso Quijano no escribió una novela de caballería? La escribió. Nunca se toma completamente en serio, al contrario que Sancho Panza o el ventero Palomeque, las aventuras de Platir, Florismarte y Esplandián; se las toma «literariamente». Es un impulso ya novelístico, un impulso de escritor el que pone en marcha su tortuosa y traumática andadura. El hidalgo soltero ha vivido siempre —y sale de ahí — en la escisión escrituraria; se configura desde el inicio en la separación entre el orden del relato y el orden de la realidad, fruto de la combinación sin precedentes de la imprenta y el ocio «burgués»; ha acuñado su conciencia en la nueva línea de demarcación abierta entre el tiempo de la lectura y el tiempo de la acción. La confusión entre ambos órdenes por parte de Don Quijote no es más que el resultado y la evidencia de esa separación y, por lo tanto, el resultado y la evidencia de la nueva «autonomía» de la ficción y del nuevo dominio social de los lectores sobre los aventureros. Sancho Panza y el ventero Palomeque, que se toman en serio los relatos de caballería, no se vuelven locos precisamente porque no son «letrados», porque están atrapados en las trabajosas banalidades de la «acción», donde los odres, los rebaños y los molinos son invisibles y lo son en la medida en que, en efecto, *están entre*

las manos. Al contrario, Don Quijote está loco no porque salga de los libros a los caminos sino porque, prisionero de la «autonomía» de la novela, por muy enérgicos que sean sus mandobles y muy aparatosas que sean sus caídas, por mucho que avance y mucho que arriesgue, nunca sale de ella y nunca llega a entrar en «acción». En este sentido, debemos aceptar literalmente la declaración de Cervantes, tantas veces desdeñada como una ironía o una limitación: su obra alerta, sí, de los peligros que entrañan las novelas, pero no para los villanos y los venteros, que podrían creer en ellas, sino para los «letrados», los ociosos y los ricos, que nunca acaban de creer del todo.

El impulso «literario» de Don Quijote determina el curso al mismo tiempo moral, agonístico y fallido de su aventura. La «autonomía» de la novela, de la que salimos también sus lectores, impone asimismo una forma nueva de entrar y permanecer en el mundo. Podemos percibir mejor el alcance de este cambio atendiendo a la evidente simetría entre la historia de Ulises y la de Don Quijote, que parecen citarse, replicarse y contradecirse sin cesar. Relatos los dos de un viaje de ida y vuelta, Ulises deja Ítaca contra su voluntad y después de renunciar a su mujer y a su hijo; Don Quijote, por su parte, deja su anónima aldea llevado de un libre impulso «literario» y porque no tiene nadie que lo retenga. En toda obstinación hay ya una sombra de moralidad y admiramos por eso incluso la peor enderezada o la más destructiva, pero si la constancia de Ulises y la de Don Quijote son equivalentes en su energía son contradictorias en su dirección; y así, sin descanso ni rendición, el griego trata una y otra vez de volver a su casa, mientras que el manchego trata una y otra vez —hasta tres veces— de alejarse de ella. Como expresión y motor de este diferente impulso y dirección, Ulises se sobrepone ininterrumpidamente a la tentación del olvido y si no sucumbe a la seducción de las *paradas* intermedias y sigue incansable su camino es porque no deja nunca de recordar; en cambio Don Quijote, que ha olvidado incluso el nombre de su pueblo, se ha olvidado sobre todo de sí mismo y sólo porque olvida, y sólo olvidando, puede aspirar inútilmente a su objetivo. Ulises vive en un mundo encantado al que acaba imponiendo el principio de realidad; Don Quijote, social y subjetivamente desencantado, trata por todos los medios de comunicar

algún encanto movilizador a ese mundo que no reclama su intervención. Al final, Ulises regresa a Ítaca contra todos los obstáculos y es reconocido por su familia gracias al triunfo de su fidelidad y su memoria; Don Quijote, por su parte, es conducido a su casa a viva fuerza y su anagnórisis acompaña a su derrota: la conciencia recobrada de sí mismo y de sus amigos es la consecuencia amarga de su fracaso y anuncia, no la restauración del orden y la felicidad del héroe, sino su arrepentimiento y su muerte. La diferencia entre Ulises y Don Quijote es la diferencia entre el relato y la novela o, lo que es lo mismo, entre el héroe antiguo y el héroe moderno: Ulises es solar, saludable, está casado, pero es demasiado plano para representarse ningún compromiso ético o general; Don Quijote es saturnino, introspectivo, está ya un poco «suelto», siempre a punto de caer en la soltería, pero por eso mismo tiene conciencia, si se quiere, de un imperativo moral. A los dos los «reconocemos», a los dos les gritamos «quiero que vivas» y a los dos tenemos que defenderlos, amenazados como están por el tiempo del *pasillo* y por la nueva autonomía del *gag*, pero como lectores que somos, parientes literarios de Alonso Quijano, nuestro peligro será siempre el de despreciar a Ulises por su superficialidad sin admirar su victoria y el de admirar a Don Quijote por su derrota sin admirar sus principios.

Clásico, decía Chesterton, es el libro que contiene un mensaje distinto para cada época, pero que contiene un mensaje para todas ellas. A veces el mensaje es tan pequeño, tan lateral, tan discreto que la obra se sumerge un poco durante una generación. Es lo que le pasó a *Don Quijote de la Mancha* durante el siglo XVIII. Antes, en el siglo XVII, había sido leída como una obra hilarante y sin pretensiones, destinada a hacer reír a un público amplio no especializado. Luego, en el XIX, se convirtió en una novela metafísica y «nacional» en la que decenas de derrotados trataron de dignificar sus heridas. ¿Qué tiene que decirnos Don Quijote a principios del siglo XXI?

Nos enseña, para empezar, que hay tres tipos de locura.

En primer lugar está la locura «literaria» del propio Don Quijote, cuyos excesos novelísticos alumbran al mismo tiempo las virtudes más benignas

de la nueva autonomía del relato y de sus radículas en el mundo. Digamos que no hay demasiado peligro —o hay incluso algún beneficio— en tratar la realidad como si fuese una novela siempre que la novela sea buena y nos la hayamos tomado lo bastante en serio; y hasta sería de agradecer que prestáramos la misma atención a nuestro vecino cojo que a John Silver o que nos interesara tanto el niño ecuatoriano como el joven Jo o que cuidáramos a los inmigrantes de la misma manera que cuidamos, mientras leemos *Matar a un ruiseñor*, a Boo Radley. A veces ocurre de esa manera. Don Quijote es la prueba de este *efecto de realidad* por concomitancia o por contagio que, procediendo de la literatura, desencadena una especie de excursión metonímica en las entrañas del mundo. A Don Quijote le parecen tan reales los molinos que tiene que combatirlos; le parecen tan reales las villanas que las trata como a damas; le parecen tan reales los galeotes que los trata como a secuestrados. En ocasiones —así empiezan los niños— hay que creer en gigantes, hechiceros y princesas para creer en venteros, pastores y campesinas. Si Don Quijote nos enternece es porque hace poco daño; si nos conmueve es porque no consigue hacer el bien. Pero si se nos antoja siempre trágico es porque su esfuerzo no es capaz nunca de introducir suficiente realidad allí donde concentra su mirada. El heroísmo típicamente «moderno» de su impulso literario va asociado a este afán desesperado por salir de él desde su interior, a golpes de inmanencia, y por alcanzar por fin e intervenir en esa realidad que por eso mismo siempre se le escapa. Precisamente porque nunca ha estado ahí —porque ha empezado siempre fuera— no puede transformarla sino sólo chocar, una y otra vez, contra ella.

Don Quijote, en efecto, es la historia de un hombre que *choca* (contra molinos, odres, rebaños) y este choque, que le descubre a él la existencia de los molinos, los odres y los rebaños, descubre a sus lectores la textura de un mundo que los considera aún menos reales que él. En algún sitio he escrito que la novela de Cervantes narra la historia de un loco que convence a un tonto en una sociedad en la que son los cuerdos y los listos los que hacen daño. La segunda clase de locura es justamente ésa, hasta tal punto generalizada y materialmente recompensada que a menudo la llamamos inteligencia y casi siempre cordura. La presencia de Don

Quijote entre sus contemporáneos activa e ilumina el radical entuerto que quiere combatir y justifica la necesidad de su intervención inútil. No nos engañemos. El peligro no reside en que las novelas nos parezcan reales; el peligro es que no nos parezca real la realidad y que tratemos al vecino cojo, al niño ecuatoriano y al inmigrante como personajes de una novela en la que no creemos o que no nos tomamos en serio y cuyo centro ocupa nuestra conciencia soltera y nihilista como único punto de resistencia. El mundo de Don Quijote, que es el nuestro, torcido, desigual, cruel y soterradamente pugnaz, encuentra su máxima expresión en el larguísimo pasaje de los Duques (caps. XXXII a LVII), en el que el caballero y su escudero son víctimas de una ingeniosísima broma por parte de sus nobles anfitriones. Son las conocidas aventuras del desencantamiento de Dulcinea, la dueña Dolorida, el caballo Clavileño y la ínsula Barataria, las cuales ocupan casi la mitad de la segunda parte. Exponentes de la clase dirigente de la época, beneficiarios sin duda de la sangría de ultramar y de las miserias mohosas de España, dueños de tierras, bosques y palacios, el duque y su mujer han olvidado muchos muertos y este olvido se proyecta en su manera desenvuelta, despegada, juguetona e indiferente de tratar a los vivos. Caja rusa de géneros empotrados, Cervantes mete dentro de su novela la afición al teatro de una clase social que, sin televisión todavía, organiza un sofisticadísimo, costosísimo, aparatosísimo espectáculo, convirtiendo a cientos de hombres en elementos de atrezzo y movilizando incluso un pueblo entero, para sacudirse un momento la somnolencia de su ocio. Para Don Quijote el mundo es sólo casi real y sólo por error, pero lo más real y verdadero que hay en ese mundo es precisamente su esfuerzo por desencantarlo; porque para los Duques, y para muchos de los hombres que el hidalgo loco encuentra en su camino, los personajes de las novelas y las criaturas reales merecen la misma consideración: ninguna. El precedente barroco de esta mirada aristocrática que priva de realidad a los objetos de su atención no hace sino adelantar, en una versión reducida, nuestro hiperbarroco interclasista y masivo con su multiplicación de espejos sin cuerpo y su repetición biológica en el azogue de acontecimientos visuales desprovistos de historia.

Pero hay una tercera forma de locura en los bordes de la novela de

Cervantes, a contraluz o en claroscuro, más allá de los confines en los que está encerrada. Había una vez un hombre cuerdo que no creía ni en los gigantes ni en los molinos. Había una vez un hombre loco que creía que los molinos eran gigantes. Había una vez un hombre, mucho más loco aún, que *creía que los molinos eran molinos*. Hay que estar loco, en efecto, para creer que las aspas de un ingenio de viento son los brazos de un monstruo, pero hay que estar rematadamente loco y sin remedio para creer que los molinos son molinos y las piedras son piedras y los niños son niños y los ejércitos son ejércitos y las heridas son heridas y los dolores son de carne y hueso. En el mundo teatral de los Duques no cabe eso; tampoco en el mundo novelístico y semirreal de Don Quijote, donde hay que convertir a un mendigo en un príncipe para ocuparse de él, pero esta tercera clase de locura es reclamada, casi como un imperativo lógico, por el fracaso del impulso quijotesco y los tres errores que lo ponen en marcha.

El primer error del caballero triste es, si se quiere, ideológico; algo así como «un velo de clase». Su fracaso, decía Marx, revela los peligros de «representarse la realidad a la medida de un orden económico no existente». Pequeño hidalgo al que su propia superfluidad social condena a la nostalgia, sus anhelos de justicia están desplazados de su época, tanto en sus representaciones como en sus intervenciones, pero tienen al menos el efecto de desnudar la injusticia real, *contemporánea*, ante los ojos de sus lectores. El mundo de Don Quijote, como el nuestro, está pidiendo —está exigiendo— una intervención.

El segundo error del caballero triste es, si se quiere, literario; algo así como un «velo de escritura». Las ventajas de su desplazamiento social se convierten en su caso en la maldición de un impulso «letrado» que se prolonga en cada una de sus acciones y las va desactivando y que, si le protege de la *realidad* de los golpes recibidos, protege también a la realidad de los que él le propina. Don Quijote se equivoca al creer que puede convertir su prisión en el medio y la estrategia de su libertad y que puede salir al mundo sin haber estado nunca en él.

El tercer error del caballero triste, consecuencia de los dos anteriores, es —si se quiere— aritmético; algo así como un «velo de cantidad». En algún sentido, Marx tiene razón y Don Quijote llega con retraso e

interviene demasiado tarde, pero también puede concebirse, al revés, que se anticipa a su época. No hay que olvidar que la alianza que Cervantes libera en los caminos de La Mancha, la de un intelectual desclasado y un trabajador manual, es la que siglo y medio más tarde derribará las monarquías absolutas europeas y, a lo largo de las dos centurias sucesivas y hasta nuestros días, amenazará sin parar el orden existente. Pero Don Quijote hizo mal sus cálculos. Creyó que un solo héroe era suficiente para tanto entuerto; que una sola lanza bastaría para reparar tanta injusticia. Se equivocó. La obra de la justicia, como la de la lectura misma, sólo puede ser colectiva. El error más grave de Don Quijote, sí, fue el de *no llevar compañeros*. Hacen falta muchos más locos, hacen falta locos *mucho más locos*, hacen falta muchos de esos locos extremos que creen que un molino es un molino y un niño es un niño y una herida es una herida y los dolores son de carne y hueso para hacer una revolución.

A Don Quijote no le volvieron loco los libros sino el hecho de no haber empezado fuera de ellos y de no haber salido nunca de ellos. Hay en nuestros días algo quijotesco, sí, en la defensa elitista *en el pasillo* de la literatura y sus tesoros como ámbito cerrado de reproducción endogámica: nos apetece, claro, leer un libro que nos haga leer otros libros y, llegado el caso, escribir uno nuevo, pero el fracaso melancólico de este esfuerzo, en medio de los bombardeos y los *gags*, no hace sino evidenciar la fragilidad y dependencia de su autonomía. Nos apetece también leer un libro que mantenga a raya a los enemigos, que nos *dé tiempo* para frenar el tiempo de los solteros, que contenga tanta realidad y tan insoportable que nos ponga *en acción*, pero de nada sirve lanzarse al camino si no tenemos compañeros. ¿Para qué sirven los libros? A los casados para reafirmar sus compromisos. ¿Para qué sirven los libros? A los solteros para disolver con más placer sus ataduras. Los libros no son ni fábricas de solteros ni fábricas de casados y de nada vale por tanto ni quemarlos (como hacen el cura y el barbero en el capítulo VI del *Quijote*) ni protegerlos, como a osos polares o derrotados apaches, en las reservas de nuestras escuelas, nuestras bibliotecas y nuestros ministerios de Cultura. Los cuarenta mil títulos nuevos cada año —sólo en España— son

perfectamente compatibles con nuestra cordura nihilista, alimentada por el mismo sistema que engrasa nuestras imprentas. Para salvar los libros, como para salvar a sus lectores, se trata menos de leer que de restablecer *el tiempo del relato*: el del cuidado de los niños, el de la atención, la memoria y la espera. Para salvar los libros, como para salvar a sus lectores, se trata menos de relatar que de restablecer *desde fuera* la diferencia entre el orden del Relato y el orden de la Realidad, de reordenar ininterrumpidamente la frontera, borrada materialmente por la repetición indiscernible de la guerra y de la mercancía, entre la realidad y la ficción. La demarcación y mantenimiento de esa frontera, dentro y fuera del libro, sólo puede ser una obra colectiva, como sólo colectivamente se puede construir una ciudad o apagar un gran incendio. Entonces la lectura, como en la bella metáfora de Penélope, será también una acción y la acción, a su vez, nos enseñará también a leer. Entonces los lectores y los actores podrán alternarse en sus trincheras para mantener siempre encendidas las calderas y contagiar, extender y conservar la manía social de las naranjas, el vicio común de las luciérnagas, la blasfemia colectiva de la memoria, el escándalo público de la piedad, la locura compartida —en fin— que llamamos realidad.

D

EL MATRIMONIO DEL ANTICUARIO HORACIO SOUSA

> Contra los dioses, las madres hacen la cena; contra los dioses tejen bufandas; contra los dioses se mantienen en vela.

—¿Acaso esos dos vasos han hecho algún *esfuerzo* por tocarse? El camarero ha metido en ellos sus dedos al azar y los ha levantado juntos de la mesa. Así el amor. No hemos buscado nuestro encuentro: ha ocurrido. Como si Dios, sólo por retirarnos de en medio, hubiese metido los dedos de su mano derecha en nuestros cuerpos y nos estuviese levantando unidos de la tierra…

Ana Margarida le invitó a subir a su casa, pero él prefirió llevarla al bosque. Allí, sin darle tiempo a consentir, la violó entre los altos arbustos de retama, amarillos bajo la media luna, y le atravesó el gaznate con una navaja de resorte.

El anticuario Horacio Sousa llegó a su casa después de la medianoche, arropó uno a uno a sus niñitos en las camas blancas sobrevolándoles apenas las mejillas con los labios y se deslizó al lado de su esposa, que roncaba ya con tremendo traqueteo, como un tren que no acaba de pasar. Apoyó la cabeza en el pecho blando, inmenso, y se durmió enseguida.

Soñó que entre pinos doblegados por mantillas blancas lanzaba bolas de nieve, con un placer muy infantil y muy puro, sobre un gran muñeco con bastón y nariz de zanahoria.

Y entre sueños se reía en rápidas carrerillas, como una liebre se mueve entre los árboles.

La esposa del anticuario Horacio Sousa era gorda gorda gorda y sus vecinos le atribuían, sin alcanzar a definirlo, un poder oscuro y diabólico. Tal vez tenía algo que ver con el hecho de que el anticuario Horacio Sousa era un hombre delgado delgado delgado —y hasta cuatro veces delgado— y tenía manos de vuelo lento y aprensión precisa, modales suaves y unos ojos —unos ojos— en los que el mundo, cada mañana, despertaba sin legañas, como la primera novia, tan inocente, imparcial e irresponsable era su brillo. («Parece un príncipe de cuento», había pensado también Ana Margarida.) O tal vez no tenía nada que ver. Tal vez la vaga desconfianza que inspiraba la esposa del anticuario Horacio Sousa estuviese relacionada más bien con su obsesiva pasión por la cocina. Desde muy temprano, todos los días, mientras los perros aún ladraban a la luna, se ponía a encender fuegos y acumular cazuelas con estrépito. Todo era ruido en la casa —silbidos, efervescencias, estallidos — y humaredas. Se recogía las cuatro greñas teñidas en un alto rodete, como un tiesto de malas hierbas, se ceñía el rojo e interminable mandil y se ponía manos a la obra con la pasión de los grandes héroes en la matanza. Cocer era demasiado poco para ella; asar demasiado lento. Amaba todo lo que se podía freír. Rebozaba mucho. Rebozaba con sus diez dedazos, como diez cachorrillos ciegos, interminables levas de croquetas, sanjacobos, calamares, buñuelos, setas, y freía todo sin parar, sartenada tras sartenada, en aceites muy calientes que humeaban tinieblas pesadas, y dulces y opresivas pestes. A su lado, en grandes platos sucesivos, iban cayendo y amontonándose las fritangas, altísimas colinas derrumbadas de oros suculentos y cobres tiernos. Freía y freía —cebollas picaditas, pescados como uñas, patatas, cubos de carne muy sangrienta— en tres fogones al mismo tiempo, y sobre el crepitar seco o burbujeante, según el recipiente y la receta, se oía su voz salir a gargantadas, siempre furiosa, como malquistada con alguna voluntad gigante y enemiga.

—¡Nada! ¡Nada! ¡Nada! Polacos, negros, pequeños, rubios, profesores… ¡Todos los hombres! Rebozados y fritos… rebozados y fritos…

Y así, con la cara cocida y el pelo de estopa goteando grasa, en medio de nubes cada vez más densas, los pechos inmensos en galopada, recibía

el tímido, implorante beso de despedida del anticuario Horacio Sousa, que pellizcaba a escondidas un buñuelo.

—¡No son para ti, bestia insaciable…! Y no me beses más, que me salen calenturas…

Se llamaba Elfride. Ningún ojo había detectado jamás la más mínima alteración ni en su talle ni en su humor ni tampoco en sus costumbres, pero todos los años, hacia la misma época, cuando morían las últimas flores, había que contar de nuevo los niños que desde el oscuro pasillo, como una aventada de murciélagos, se precipitaban al jardín; y había ya tantos como hojas caían del único árbol, esmirriado y estéril, que crecía bajo la ventana de la cocina. A veces reían, a veces lloraban, a veces tenían lombrices. Siempre tenían hambre —y nunca ganas de irse a la cama. Eran los siete hijos del anticuario Horacio Sousa.

Estaba Miliña, de boca grande y movimientos rápidos, gruñona, masculina, siempre arrastrando a sus hermanos hacia el piso alto, morada del Monstruo Malo entre los viejos muebles del abuelo, siempre emboscada bajo la escalera con una careta o un palo, experta en imitar el canto del búho y la llamada de las brujas, y en poner calcetines a las cucarachas —y que cuando papá Horacio la reñía se abrazaba a su pierna muy triste, llorando llorando.

Estaba Doniña, a la que había que vendar un pie todas las noches y que se moría por las cosas rojas, un poco menos por las moradas, silenciosa, testaruda, muy morena, bien relacionada con lo invisible —y con una vocecita tan chiquita que había que pisarla para recordar su existencia (pero a veces la pisaban también por gusto).

Estaba Zequiña, la tercera, que tenía una colección de huesos de cereza y unas pestañas muy largas, blanda, muy friolera, la más alta, la menos activa, admirada por sus hermanos, que no se cansaban de examinarle bajo la melena la oreja derecha, del tamaño, el color y la forma de un haba seca, y siempre temerosa de que mamá Elfride descubriese los restos del jarrón o del plato que rompía sin querer, tan regularmente torpe se mostraba, todos los jueves (y que escondía en una vieja bolsa de viaje bajo la leña).

Estaban João Nelson y João Aníbal, los gemelos, uno de los cuales no podía cantar en la bodega sin que el otro llorase en la azotea y que

dormían en cuartos separados, a uno y otro lado del oscuro, interminable pasillo, para no soñar lo mismo.

Estaba Lucía Limão, la sexta, blanca como una besamel, pero gratinados los codos y las rodillas, porque gateaba arriba y abajo, todo el día, arrastrando del pelo una muñeca sobre el polvo que desde hacía años ninguna mano sacudía.

Y estaba finalmente Vasco Atilino, el más pequeño, que había nacido con labio leporino y al que sus hermanos dejaban a veces llorar para lamer por turno sus lágrimas, cuyo sabor les recordaba —así decían— al del tocino (y Miliña ponía bajo sus ojos un mendruguito de pan).

Los siete adoraban al anticuario Horacio Sousa y el anticuario Horacio Sousa adoraba a los siete por igual. Bueno, tal vez sentía una especial debilidad por Doniña, la segunda, con el misterio de su pie torcido. Doniña era, sí, la preferida. Algunas tardes, muy raras, en que el anticuario Horacio Sousa volvía pronto a casa, Doniña se sentaba a su lado en el sillón de cuero y le miraba mirar la mancha de humedad de la pared de enfrente. Papá Horacio miraba una y otra vez la mancha color caramelo, con su grieta de yeso en el centro, y Doniña también la contemplaba, pero en los ojos del papá, donde parecía la bandera de un país tropical; y al mismo tiempo le metía torreznos en los bolsillos de la chaqueta, con mucho cuidado, para no alterar la paz luminosa de sus visiones.

A Doniña le gustaba poner nombre, pero a los estados, o a las posiciones, más que a las cosas mismas. Su gato sentado se llamaba Smith, pero apenas echaba a correr se convertía en Camoes: «Salta, Camoes, salta», y si saltaba era Duarte y dormido Carolina. «Siéntate Carolina, corre Smith, salta Camoes, duerme Duarte.» Cuando se lamía las patas Doniña no lo conocía; se volvía salvaje e innombrable y le daba miedo.

También sus piernas cruzadas, Claudia y Marina, pasaban a ser Sisí y Rodrigo —siempre un poco renqueante— cuando caminaba. Ella misma cambiaba de nombre antes y después de bañarse y había que bautizarla de nuevo cada vez que cogía un resfriado y llamarla Ana Luisa mientras le cicatrizaba una herida. Desnuda era Clara y contenta Tereziña. Y algunas tardes no tenía nombre ninguno: estaba sencillamente triste.

Doniña le decía a veces a su papá, el anticuario Horacio Sousa: «Cuando yo sea mayor y tú pequeño te llamarás Doniña». Y también: «Cuando yo sea un chico y tú una chica me llamaré Romeo y tú serás Julieta». Y en una ocasión, mientras miraba a papá Horacio mirar la mancha en la pared, le había preguntado con un escalofrío: «Cuando yo sea buena, ¿tú serás malo?». El anticuario Horacio Sousa le había pinzado muy suavemente, sin cambiar de postura, la nariz entre los dedos. «¿Y qué me harás, papá… qué me harás cuando seas malo?»

Mamá Elfride prohibía no sólo al anticuario Horacio Sousa comer de sus frituras; tampoco los niños podían probarlas. Así Miliña y Doniña y Zequiña, y los gemelos João Nelson y João Aníbal y Lucía Limão y hasta el pequeño Vasco Atilino comían siempre un puré claro y poco sustancioso, del color del tabaco, muy salado, del que se guardaban, en garrafas, grandes cantidades en la nevera; y si llegaban a comer otra cosa es porque a veces Miliña lograba robar a mamá Elfride, envuelta en medusas de humo, unos flecos de calamar, o unas patatas fritas. Y mamá Elfride, que se daba cuenta, se cogía el rodete con la mano, como tiene cogida Dios la bola del mundo, y aullaba golpeándose el pecho enorme con la espumadera.

—Como langostas… ¡Niños! ¡Niños! ¡Lo destruyen todo…! Si pudieran devorarían a su madre…

Los niños subían y bajaban, salían al jardín, se perseguían por el pasillo, pero tarde o temprano, en grupos o por separado, Doniña con su pie torcido y Lucía Limão gateando sobre el polvo, como fantasmas, acababan reuniéndose a la puerta de la cocina, siempre entreabierta, y desde allí, sin atreverse a entrar, unos casi encima de otros, asustados e impacientes, contemplaban entre la niebla las grandes bandejas de anillos derretidos y respiraban con los ojos cerrados la bruma de la grasa quemada. Todos estaban delgados, delgadísimos; todos menos Doniña, que aunque comía tan poco como sus hermanos engordaba día a día, inexplicablemente, como si de tanto callar se pudiese también llegar a estar gorda.

(Y aun gorda como estaba hacía falta pisarla para recordar su

existencia.)

Algunas noches, cuando el anticuario Horacio Sousa no había regresado todavía, João Nelson se despertaba en su cama y gritaba «¡Tengo miedo!», y desde el otro extremo del pasillo contestaba como un eco la voz de João Aníbal: «¡Tengo miedo!». Y Miliña se despertaba llorando: «¡Tengo miedo!». Y Doniña se despertaba en su cama: «¡Tengo miedo!». Y Zequiña saltaba en camisón: «¡Tengo miedo!». Y también Lucía Limão: «¡Tengo miedo!», gritaba en un sollozo. «¡Tenemos miedo!, ¡Tenemos miedo!» Y el pequeño Vasco Atilino rompía a llorar en su cuna con un aullido tan agudo, tan prolongado, tan desesperado, como si hubiese encontrado vacía al despertar no ya la casa sino la ciudad entera y el mundo todo.

Cuando el anticuario Horacio Sousa volvía a casa después de la medianoche encontraba a los niños de la mano en la oscuridad, muy apiñados en el centro del pasillo, llorando en voz bajita —tenemos miedo, tenemos miedo— mientras la mamá Elfride roncaba en su cama, arriba y abajo, abajo y arriba los enormes pechos, como un tren que no acaba de pasar.

Y al ver a papá Horacio, Miliña y Doniña y Zequiña y los gemelos João Nelson y João Aníbal y Lucía Limão y hasta el pequeño Vasco Atilino lanzaban un grito de alegría y corrían con los camisones en vuelo a reírse, aliviados, entre sus piernas.

Mamá Elfride, todas las noches, cenaba hasta hartarse entre cerros de fritos variados, clavando el tenedor a un lado y a otro, sucia y colorada, bajo la mirada de los niños. Rezongaba con la boca llena, el sudor goteándole sobre el plato. Luego, antes de acostarse, arrojaba al patio trasero todo lo que había sobrado, la mayor parte: bandejas y bandejas y más bandejas de anillos churruscantes, de brochecillos rizados, de cadenitas empanadas y medallas de harina antigua, todo un tesoro —en fin— de joyas fritas.

A los pocos minutos oían los niños bajo la ventana un arrastrarse, un

retreparse denso de cuerpos reunidos. Y luego, muy claros, muy próximos, chasquidos de fauces batiendo saliva, ruidos de ansiosa masticación, gruñidos unas veces de amenaza y otras de satisfacción. Bestias muy grandes se disputaban allí abajo el menú de mamá Elfride.

¿Qué animales… qué clase de animales eran aquellos que masticaban, noche tras noche, exigentes y hambrientos, bajo la ventana?

«Son los perros del Comandante», decía Miliña.

«Tengo miedo», anunciaba João Nelson.

«Tenemos miedo, tenemos miedo.»

Y con un aullido, mucho más tarde, oían a la última bestia alejarse del zócalo vacío y untado de grasa.

El anticuario Horacio Sousa había conocido a la esposa Elfride en un local de sombría reputación junto a la rua da Gloria. Entre el número del prestidigitador y el estriptís de Amaliña Glamour había salido al escenario ella, Elfride, cuadrada como un contenedor, a bailar una tarantela vestida de tirolesa. Entró en la pista cargando sobre las puntitas de los pies su peso de elefante, muy seria, la cara redonda e inexpresiva con manzanas de colorete y enmarcada por dos trenzas rubias de alambre que a cada balanceo le golpeaban las mejillas como una botella golpea el casco de un transatlántico. Dio dos pasos, perdió el compás, se detuvo a esperar, resoplando, el estribillo. Y luego, de pronto, pisó en falso, doblegó el tobillo y se derrumbó con las piernas al aire y los dos gigantescos pechos fuera del corpiño, como dos bolas de helado que saltan de un cucurucho. Había que reírse y todos se rieron. Elfride miró ante sí impasible, sentada en el suelo, y lanzó la puntita de la lengua para atrapar las gotas de sudor que se le descolgaban desde la frente. Intentó ponerse de pie, vaciló, volvió a caer, y las carcajadas arreciaron. Hasta cinco veces intentó levantarse sin que nadie acudiese a ayudarla y antes de cada nueva y trabajosa tentativa, desde la tarima, miraba con la boca abierta y los ojos muertos, muy preocupada por sus trenzas. Por fin salió tambaleándose del escenario, coja de un pie y con una zapatilla en la mano.

Los amigos se volvieron hacia Horacio Sousa, que no era todavía

anticuario, para compartir con él la hilaridad. Pero el futuro anticuario Horacio Sousa no reía. Estaba pálido y le brillaban en los ojos claros dos humedades negras. Balbució con angustia: «Hay que repararlo de algún modo».

«Hay que repararlo», y Horacio Sousa se levantó.

Entró en los camerinos y pidió a Elfride que se casara con él. «Soy bastante rico», había dicho con esa ingenuidad que desarmaba, y con los ojos puros de príncipe de cuento. Y sólo después de que ella hubiese aceptado, Horacio Sousa se percató de que Elfride no estaba, como él había imaginado, llorando su humillación sobre el tocador, compadecida de su propio pasado de huérfana desgraciada y fea que ni siquiera había podido hacer carrera de explotada.

Estaba sencillamente leyendo el *Pato Donald*.

«Qué delgaducho es», había pensado Elfride con una pizca de desconfianza.

Y quince días después estaban casados.

—Todo es aburrido salvo el Dos. El Uno es uno mismo y todo en su conjunto; es decir, nada para empezar y nada después de todo. A partir de Tres no hay más que disputa o división, o democracia. Tres o Siete o Mil pueden converger en otra cosa. Pero solamente Dos pueden mirarse a los ojos…

Ella le propuso ir a un hotel, pero él prefirió llevarla a la montaña. Allí, entre breñas salpicadas de chispas de cuarzo, bajo una luna en cuarto y sobre un lecho de cantuesos y lavanda, derribó el árbol de su abrazo con la navajita de resorte y Guida Gabriela sangró largamente por la boca y por los ojos y asustó con su pierna loca, lanzada una y otra vez contra los arbustos, a una ardillita peluda, muy vivaz, que saltaba entre las ramas.

El anticuario Horacio Sousa volvió a su casa después de la medianoche y Miliña y Doniña y Zequiña y los dos gemelos João Nelson y João Aníbal y la pequeña Lucía Limão y el pequeñísimo Vasco Atilino corrieron con los camisones en vuelo a refugiarse entre sus piernas. «No hay de qué temer, no hay de qué temer.» Y los fue acostando uno a uno en sus camitas, a lo largo del pasillo, mientras cantaba en voz alta su canción

favorita.

Mis niños dormirán
en sus camitas blancas
mis niños dormirán
mientras papá les canta
se dormirán tranquilos
soñando con el Nilo
se dormirán muy guapos
en un cálido abrazo.

Después se deslizó en la cama al lado de su esposa, la besó en el cuello oleaginoso, fragante de pescados muertos y salchichas quemadas y abrazó su mundo de carne, que se hinchaba y trepidaba, tetas arriba, a merced del sueño.

—¡Rebozados y fritos! ¡Rebozados y fritos!

Mis niños dormirán
en sus suaves almohadas
mis niños dormirán
en un cuento de hadas
se dormirán serenos
soñando papás buenos.

Y el anticuario Horacio Sousa soñó que el agua de un arroyo muy limpio se llevaba sus botas nuevas, que le habían estado todo el día apretando los juanetes.

Y en sueños su sonrisa era amplia como el patio de un colegio.

«Cuando Dios te mire tienes que ponerte de pie.» «¿Y cómo puedo saber que me está mirando?» «Dios te está mirando todo el tiempo.» Al pequeño Horacio Sousa le habían llenado de angustia las palabras del anciano cura. Porque ocurría que el pequeño Horacio Sousa, como más tarde el anticuario Horacio Sousa, amaba estar sentado. Le molestaba, en

todo caso, que le mirasen todo el tiempo o con demasiada intensidad, verse obligado a *poner una cara*, a levantar un signo en el extremo del brazo. Al anticuario Horacio Sousa no le gustaba sentirse apremiado, requerido a obrar, sacudido desde el exterior por un guiño o una esperanza; la necesidad de concretarse bajo alguna figura, por pequeña que fuese, siquiera para pedir un cigarrillo, le inspiraba una invencible pereza. No era timidez, no. Todos los gestos, *cualquier* gesto se le antojaba tan por encima de sus fuerzas que era finalmente no menos capaz de abrocharse él mismo los botones de la camisa que de interrumpir un concierto saltando sobre la orquesta desde el palco, a condición de que le obligasen a ello. Se necesitaba muy poca violencia. Bastaba con que alguien se hubiese hecho *una idea* o hubiese acariciado una expectativa… Y así el joven Horacio Sousa acababa igualmente cansado después de saludar a un vecino que tras ocho horas de estudio o cinco de trámites burocráticos en un ministerio. Tenía que echar mano de todas sus fuerzas, y de otras sobrehumanas, para ponerse los calcetines. Y nunca hubiese ido a la cocina si su madre no le hubiese llamado desde allí.

El anticuario Horacio Sousa había sido siempre un hombre cansado.

Frases como «Contamos contigo» o «Quedamos a la espera de sus noticias» le sumían en un gran desasosiego. Tenía que componer una personalidad. Y si el anticuario Horacio Sousa evitaba las citas previas y acudía a las que no podía evitar con rigurosa, maníaca puntualidad era porque no podía soportar que se esperase nada de él: ni siquiera su llegada.

¿Y cómo era posible, sin embargo, que hasta donde alcanzaba su memoria no hubiese hecho otra cosa que despertar esperanzas? Se le esperaba, lo esperaban todo de él. Había sido —como suele decirse— un joven «prometedor». ¿De qué? Nunca había demostrado ningún talento ni inclinación especiales, nunca había perseguido nada con particular ahínco, nunca se había mostrado siquiera rebelde o extravagante. Incluso en su imaginación le había dado vergüenza disfrazarse de pistolero. No se había curado de una enfermedad mortal. No tenía ni una sola poesía en su cajón ni un solo Everest en su ambición. Pero todos los que lo conocían, y ya desde el primer encuentro, tenían la sensación de asistir a

un verdadero comienzo, de sorprender en esos ojos de príncipe de cuento, azules y tranquilos, el primer día de un destino nuevo para el mundo, la primera frase de una obra imprescindible, la aurora de un día que se había echado siempre de menos sin saberlo. Era un misterio. Tal vez su delgadez de santo, o sus manos de vuelo lento y aprensión precisa, o sus modales suaves, o tal vez sus ojos —sí—, esos ojos indiferentes y puros en los que los monstruos, los jorobados y los canallas podían volver a salir de la nada, altos, apuestos y buenos («Parece el arcángel san Miguel», había pensado también Guida Gabriela). Horacio Sousa siempre comparecía como una Anunciación; y nadie podía aceptar que sólo anunciase su próxima comparecencia. Todos quedaban a la escucha.

Mujeres ambiciosísimas, después de conocerlo, habían dejado a sus maridos porque sólo habían llegado a Presidente o a Millonario.

Una vez, de niño, le habían disputado un pastel y el pequeño Horacio Sousa lo había cedido de una manera tal, con tan liviano desprendimiento, que nadie se había atrevido a tocarlo y había quedado sobre la mesa, maldito, después de la fiesta. Todos los que lo conocían estaban a la espera de saber qué quería conservar Horacio Sousa para saber así a qué rango merecía la pena llegar. Pero el anticuario Horacio Sousa lo había cedido siempre todo, como ese primer pastel. Y sus amigos se habían dejado grandes ocasiones sobre la mesa.

Y no por ello, sin embargo, le guardaban rencor.

Estaba cansado. Mientras su padre proyectaba hacer de él un diplomático y su madre lo coronaba con los laureles de un artista de genio, y mientras todos esperaban que les señalase por fin el lugar de una existencia verdadera, el joven Horacio Sousa sólo pensaba, noche tras noche, una y otra vez, en tener *una tienda*. No un negocio, no, con empleados, balances y sueños de crecimiento. No un comercio, no, hostigado por la competencia y erosionado por los impuestos. No, *una tienda*. Quería una tienda de baja actividad, discreta, pequeña, algo sombría para que diese gusto salir al sol; una tienda a la que pudiese llegarse desde muy diferentes partes de la ciudad pero sólo a través de laberintos y situada en una calle de casas bajas desdeñada por el tráfico y los curiosos. Quería una tienda para apartar el mundo de sí. Quería una tienda, sin más, para *estar sentado*.

Después de casarse con Elfride, el joven Horacio Sousa, sin otra familia que la que acababa de fundar, heredó una gran mansión que quería llenar de niños. Así que fue sacando los muebles. Los había de todas las épocas y todos los estilos, fruto del buen gusto de tres generaciones de Sousas ricos, emprendedores y refinados. Y abrió su *tienda*. Una tienda como la que había imaginado, lejos de la Baixa y del Bairro Alto, oscura, innecesaria, asomada a una callejuela de ratones, muy aireada y muy aldeana. Y allí iba todas las mañanas el anticuario Horacio Sousa, siempre a su paso, explorando itinerarios nuevos; iba y sencillamente *se sentaba*, con la esperanza de que ningún cliente viniera a perturbar su indeterminación…

Tenía una tienda. Era su truco para que Dios no le mirase ni le exigiese nada, ni siquiera ponerse de pie.

Pero también hasta este mundo sin Dios subían algunas veces a molestarle.

El día en que detuvieron al anticuario Horacio Sousa cayó un meteorito en Malta, tres monjas desaparecieron en las selvas de Guatemala, nacieron ochenta y siete niños en Lisboa. Y el árbol del jardín, bajo la ventana de la cocina, dio inesperadamente un membrillo.

El anticuario Horacio Sousa corrigió a la policía. Habían sido siete: Ana Margarida, de boca de fresa, Sara María y Sara Beatriz, las dos de caderas altas, Guida Gabriela, con un lunar en la barbilla, Carla Cristina, Sonia Alejandra, Susana Adelaida, las tres muy rubias y vestidas de rojo y verde.

«Estaban tan delgadas…»

Esa noche, en casa del anticuario Horacio Sousa, la esposa Elfride estuvo friendo morcillas hasta muy tarde. Nunca los niños la habían visto freír con tanto frenesí, la cara cocida y el tiesto marchito en la cabeza, entre medusas de humo. Nunca antes la habían visto preparar tanta comida. Por un momento concibieron la esperanza de que, por una vez, se les permitiese hacer crujir la harina dorada de los calamares y las croquetas

entre sus dientes. Pero no fue así. Miliña y Doniña y Zequiña, y los gemelos João Nelson y João Aníbal, y la pequeña Lucía Limão y el pequeñísimo Vasco Atilino la vieron sentada como siempre entre altos riscos de aros fritos y negros bulbos chamuscados, clavando a un lado y otro el tenedor. Gruesas gotas caían sobre el plato.

Pero esta vez mamá Elfride estaba llorando con los dos carrillos llenos de morcilla y los ojos fijos en la grasa del techo.

Y los niños, que nunca la habían visto llorar, salieron corriendo, espantados, por el pasillo.

Después de cenar, mamá Elfride se acercó a la ventana enjugándose las lágrimas con el delantal y arrojó bandejas y bandejas y más bandejas de morcillas aceitosas (y flores de coliflor y torreznos y torrijas grandes como misales) al jardín.

«Comed, comed, malditas flacuchas.»

Y los niños oyeron mucho tiempo masticar bajo la ventana.

Y no eran —ahora lo sabían— los perros del Comandante.

A eso de la medianoche se despertó João Nelson en su cama: «Tengo miedo». Y contestó como un eco João Aníbal al otro lado de la casa: «Tengo miedo». ¡Tenemos miedo! ¡Tenemos miedo! Y Miliña y Doniña y Zequiña, y los dos gemelos, y la pequeña Lucía Limão y el pequeñísimo Vasco Atilino, se reunieron en el pasillo, muy juntos, muy callados, cogidos de la mano, a llorar sin esperanza.

Hasta que Miliña, la mayor, que ponía calcetines a las cucarachas, irguió la cabeza y rompió a cantar en voz bajita:

Mis niños dormirán
con un nudo en la garganta
mis niños dormirán
mientras Miliña canta.

Y todos, poco a poco, fueron dejando en silencio la oscuridad del

interminable pasillo.

Se dormirán serenos
soñando papás buenos.

Mientras tanto mamá Elfride roncaba en la cama tetas arriba, cansada y cocida, perfumada de fritanga, con tremendo traqueteo, como un tren que no acaba… no acaba… no acaba de pasar.

Esa noche el bebé Vasco Atilino echó de pronto a volar y Zequiña lo ató de un cordel a la silla para que no se diera contra el techo.

Y a la mañana siguiente, muy temprano, Doniña se levantó la primera, se puso el mandil y encendió el fuego.

Y desde entonces se hizo llamar, quién sabe por qué, Camila.

(Que era, por cierto, el nombre de su abuela.)

V

LEER CON NIÑOS

> Yo creo que no sin causa la naturaleza ha creado las orejas abiertas, sin puerta ni cerradura alguna, como en los ojos, lengua y demás órganos del cuerpo, para que durante todos los días y todas las noches podamos oír y aprender, para lo cual es el sentido más apto y organizado.
>
> RABELAIS

Había una vez un hombre extraño, extremo y desgraciado que vivió setenta y cuatro años, de los cuales pasó veintisiete en prisión. Se llamaba Donatien Alphonse François, más conocido como marqués de Sade, y había heredado riquezas y títulos de su padre, dilapidado fortunas y arruinado generosamente su cuerpo sin escatimar jamás ningún medio —incluido el sufrimiento ajeno— con tal de aquilatar mejor la punta de sus excesos. Quijote heroico del libertinaje, frecuentó prostitutas, azotó mendigas y organizó orgías legendarias en su castillo de Vaucluse, pero se mostró siempre mucho más ingenuo en sus acciones, relativamente benignas, que en su disparatada y meticulosa imaginación. Luis XV y Luis XVI lo encarcelaron por sus excesos sexuales, Robespierre y Napoleón por sus excesos literarios. Imitó sin discreción a sus iguales aristócratas y la nobleza lo persiguió por desnudar las entrañas hipócritas del Antiguo Régimen; apoyó activamente las transformaciones sociales en Francia y, tras sobrevivir a la pugna entre las facciones, el Imperio lo persiguió como novelista disoluto y narrador patológico. Acabó muriendo en 1814, huésped forzado de la prisión manicomio de Charenton, sin más ambición que la niebla y el olvido: «Quiero que mi cuerpo desaparezca de la superficie de la tierra como quiero que mi memoria desaparezca de la memoria de los hombres». Su memoria sobrevivió gracias a sus libros,

azote de moralistas, golosina de literatos, tesoro de psicólogos, ambigua provocación para historiadores y filósofos. Sade, huido de la justicia, fue quemado en efigie el 12 de septiembre de 1772 en Aix-en-Provence y no debemos nosotros repetir ese gesto con su obra: basta con saber leerla desde donde pueda enseñarnos algo.

En 1785, prisionero en la Bastilla, el marqués de Sade redactó con letra homeopática, sobre un rollo de papel de doce metros de largo, su «novela» más conocida, las *120 jornadas de Sodoma*. Tediosa alternancia de lujurias y discursos, como todas las suyas, el autor concibió en ella algo así como el Paraíso de los Solteros, una monstruosa comunidad utópica, falansterio cruel y convento infernal, destinada a materializar «socialmente» los sueños de soltería total de sus gestores. Los protagonistas son los Cuatro Jinetes del Apocalipsis del Antiguo Régimen, un duque, un magistrado, un obispo y un financiero, pero la defensa que estos personajes hacen de los derechos de la Naturaleza —como he escrito en otras ocasiones— adelanta también, con fidelidad pasmosa, la descripción neoliberal del mercado capitalista como una máquina autogestionada que determina mecánicamente, sin otro posible criterio de decisión, la distribución de la riqueza y de los placeres a partir de la libre competencia y la desregularización de los contratos. Cada uno de los libertinos —Durcet, Blangis, Curval y el abominable Obispo— se ha casado con la hija de uno de sus compañeros para reforzar así su compromiso con la soltería y declarar vinculante su desprecio de todos los vínculos, de manera que en el acto inaugural de este organizadísimo desorden el duque de Blangis puede dirigir estas palabras al grupo aterrorizado de sus víctimas, entre las que se encuentran sus parientes: «Ya sé que algunas de vosotras tenéis vínculos con nosotros, de los que esperáis indulgencia. No contéis con ello: ningún vínculo es sagrado a los ojos de personas como nosotros y, cuanto más os lo parezcan, más excitará su ruptura la perversidad de nuestros espíritus». Y añade enseguida: «Hijas y esposas, seréis tratadas incluso con mayor rigor que las demás, y esto precisamente para haceros ver cuán despreciables son para nosotros los vínculos con que tal vez nos creéis encadenados».

La primera paradoja es que para establecer los derechos de la Naturaleza hace falta reunir tanto poder como sea necesario para

asegurar la impunidad y tanta riqueza como se requiera para garantizar la hegemonía. Al inaccesible castillo de Silling, propiedad de Durcet y dotado de los más fantásticos refinamientos, los libertinos han hecho llevar muebles, espejos, víveres, vinos, licores, todo ello por valor de cientos de miles de francos, así como cocineras, criados, dueñas, amenizadores y matones, sin los cuales la «naturaleza» no puede encontrar vía libre a su expresión. La riqueza y el poder que les permiten sacrificar sin castigo a sus innumerables víctimas, raptadas y pagadas a precios millonarios, son a su vez el resultado de mil atropellos anteriores, fraudes, exacciones, prevaricaciones, crímenes y abusos que han acabado por asociar naturalmente la naturaleza a la clase social de la que forman parte nuestros héroes. La segunda paradoja es que los dictados de la Naturaleza, que deberían imponerse por sí mismos, se imponen en realidad —parábola también de nuestro mundo— mediante la aplicación de severísimas normas y complejísimos rituales orientados a desatar permanentemente los vínculos y liberar trabajosamente los instintos; el universo desregularizado de los libertinos necesita de reglas rigurosísimas y sólo es posible a través de intervenciones constantes y violentas que garantizan —como en el mercado capitalista— los placeres de los verdugos (y el dolor de sus víctimas). Fábrica y monasterio al mismo tiempo, la jornada del Barba Azul sadiano está escandida con una severidad horaria que nada tiene que envidiar a la de las prisiones: cada gesto, cada palabra, cada comida, cada estímulo —incluso el uso de las letrinas— se ajustan a un programa cronometrado hasta el agotamiento y esto a través de un maniático sistema de proscripciones y prescripciones, versión extrema de la odiada sociedad «convencional», que compromete por igual, bajo durísimas penas, a los libertinos y a sus prisioneros.

El castillo de Silling participa simultáneamente de los rasgos de la industria y del teatro. El producto libertino —ese éxtasis agotado en sí mismo, metáfora también de la mercancía— es el resultado de una producción en serie de tipo fordista y se alcanza mediante la acumulación y encadenamiento de cuerpos cuya satisfacción insuficiente reclama de nuevo la inmediata puesta en marcha, y así hasta el infinito, de toda la maquinaria. Pero el producto libertino se inscribe además en una escenografía pomposa y cuidadísima, como de espectáculo

operístico, dispuesta en todos sus detalles para que el sentido de la vista engrase y acelere los engranajes del ingenio total. Fábrica, monasterio y prisión, a las víctimas se les impone una especie de «uniformes» de fantasía cuya variedad y artificio teatral evoca por oposición la urgencia de la desnudez; la profusión de guirnaldas y flores, así como la decoración un poco manierista de los salones, comunicados y abiertos en perspectivas sin muros, explota intencionadamente la cursilería y la afectación para imponer el deseo de la brutalidad y la nostalgia de la Naturaleza. Al mismo tiempo, el reglamento impone la disolución de la frontera entre los actores y los espectadores, entre el sexo y la pornografía, de manera que cada impulso, cada postura, cada ocurrencia, cada nuevo cuadro escénico, siempre a la vista, sirvan de inspiración y acicate, y reciban un nuevo alimento, de las maniobras de los compañeros. Los individuos forman parte de este espectáculo general que intensifica el placer individual y que se nutre y se perfecciona a su vez, en una escalada infinita, gracias a cada iniciativa particular. La comunidad del espectáculo funge como una estrategia, potencialmente ilimitada, de los goces egoístas de los libertinos.

Pero en medio de estas jornadas diseñadas milimétricamente para conservar y acelerar el movimiento general, bisagra entre los excesos matinales y los que empezarán con la cena, los libertinos introducen una tregua. A las seis de la tarde, en efecto, acceden al Salón del Trono para una especie de «lectura pública» singular. Sentados en sus respectivos camarines, abiertos y convergentes en el estrado central, escuchan durante cuatro horas el relato de una de las Narradoras (la Duclos, la Champville, la Martaine y la Desgranges), contratadas a modo de Sherezades sin esperanza para exponer la historia de su vida, el cuento ejemplar de su corrupción y de su extravío. Es la hora, por así decirlo, del mantenimiento, lubricación y reparación de la Máquina y los libertinos confían para este menester en la «literatura». Todos los días, a las seis de la tarde, Durcet, Blangis, Curval y el abominable Obispo se dejan masajear por las palabras y oyen leer en voz alta —imaginémoslo así— las obras del marqués de Sade antes de ponerlas en práctica.

Lo contrario del castillo de Silling es un monasterio. Había una vez un hombre extraño, extremo y a menudo severo que vivió setenta y siete años, de los cuales pasó cincuenta y siete en una especie de prisión. Se llamaba Benito, nació en Nursia (Italia) de una familia rica y rechazó muy joven su fortuna para vivir de bellotas como los jabalíes y las ardillas. Mientras el Imperio romano se disolvía como un azucarillo y sus migajas eran devoradas por el ímpetu irresistible de los bárbaros, Benito huía y huía, cada vez más lejos, perseguido por este desorden sin jardineros y por imágenes risueñas, pero incompletas, que le aferraban el tobillo. Vivió entre peñas altísimas, en una cueva a la que le subían todos los días una manzana en una cesta; fue tentado por la memoria y la venció arrojándose en una zarza; y los que creen en estas cosas dicen que multiplicó panes, reconstruyó una vasija con la mirada, removió una gran piedra con una oración y mandó cavar su tumba ocho días antes de su muerte, anunciada con un repentino resplandor que partió en dos el cielo nocturno de Montecassino.

En el año 529, san Benito —pues con este nombre lo conocen los cristianos— se encerró en una prisión con un puñado de compañeros y redactó una famosa Regla, acta fundacional del monaquismo y de la orden monástica más difundida en la Europa medieval. Mediante estas ordenanzas escritas, sólo un poco menos severas y exhaustivas que las de Silling, Benito concibió y estableció en su prisión algo así como el Paraíso de los Divorciados, una extravagante comunidad utópica, mitad cuartel mitad taller, destinada a materializar «socialmente» el sueño de un Bien sin niños, sin madres y sin cuerpos; una sociedad heroica y fallida en la que se trataba de establecer y negar ininterrumpidamente las condiciones del libertinaje: reunión de cuerpos —es decir— estrictamente separados por una continua intervención coercitiva, receptáculos permanentes de una trabajosa purificación, al mismo tiempo, de los vínculos y los instintos. La vida monástica, en efecto, está regida, en versiones más o menos exigentes, por una disciplina idealmente totalitaria que ambiciona penetrar y regular sin resquicios el tiempo de los cuerpos y cuya primera formulación es la Regla de San Benito. En ella, la combinación de trabajo físico y oración escande casi biológicamente la jornada de los monjes, cada uno de cuyos gestos, cada uno de cuyos impulsos, cada uno de

cuyos pensamientos está moldeado desde fuera por la autoridad del abad y la letra estricta de su ley. Para colectivizar la renuncia es necesario sincronizar las acciones, uniformizar las apariencias y bloquear todo posible retroceso a la propia intimidad. Por eso, junto a los barrotes horarios que fijan la sucesión milimétrica de las tareas, la Regla determina también la hechura y los límites de las actividades potencialmente amenazadoras: así, los monjes deben dormir separados, vestidos, sin cuchillo, con la luz encendida y alternando jóvenes y ancianos en la sucesión de las yacijas; así, los monjes deben comer una sola vez al día dos platos de verduras cocidas, una libra de pan y una hémina de vino, evitando siempre «la carne de cuadrúpedos»; así, los monjes dispondrán, como todo ajuar personal, de una cogulla, una túnica, medias, zapatos, cinturón, cuchillo, pluma, aguja, pañuelo y tablillas para escribir. Lógicamente la Regla incluye también los castigos previstos para las infracciones cometidas contra ella, entre los que se enumeran —en orden ascendente— el aislamiento, el ayuno, los azotes y la excomunión.

La Regla de San Benito establece y regula también, como en el castillo de Silling, la «lectura pública» en el refectorio. Un monje distinto cada semana, mientras sus compañeros comen en completo silencio, lee en voz alta los Salmos o pasajes del Evangelio escogidos por el abad. Contra los peligros de la digestión, contra los peligros también de la libertad de pensamiento («nadie se atreva allí a preguntar algo sobre la lectura»), el lector saca los cuerpos al espacio común de una palabra objetiva, absoluta en su impersonalidad, invariable e incontestable, conducida por una voz que no debe ser ni tan monótona que adormezca ni tan bella y vibrante que halague los sentidos. Réplica e inversión de las Narradoras sadianas, los lectores benedictinos acometen la desactivación de los obstáculos internos de la renuncia colectiva y lubrican la máquina de la unidad exterior; réplica e inversión de los oyentes libertinos, los comensales de san Benito oyen leer —digamos— el relato de Dios, cuando más lejos están de él, antes de seguir poniéndolo en práctica hasta el final del día.

Lo contrario de lo contrario de un monasterio es una fábrica. Como el sexo organizado y la salvación organizada, el trabajo organizado separa también a los hombres en una especie de prisión, pero no para protegerlos del mundo sino para introducir *cosas* en él. Es el producto mismo el que impone una división de tareas, una sincronización del esfuerzo y un ritmo acompasado en la liberación de energía; y es el régimen de propiedad —esclavismo o capitalismo— el que convierte al trabajador, a su vez, en un producto de la intervención ininterrumpida del propietario y de la disciplina, violenta o mecánica, en la que se ha visto atrapado y casi reconstruido su cuerpo. Como en Silling o en Montecassino, escandida por el látigo o por el reloj, la vida del taller y de la ergástula está regida por severas regulaciones horarias, indumentarias y hasta alimenticias orientadas a reducir el tiempo de los cuerpos, cada minuto y cada gesto, a puro tiempo productivo. En Silling, toda actividad al margen de la máquina de los placeres es tiempo *perdido*; en Montecassino toda actividad —o pensamiento— ajena a la máquina de la salvación es tiempo *condenado*; en la fábrica, toda actividad que detenga o ralentice la máquina de la producción es tiempo *robado*. Si Silling es el Paraíso de los Solteros y Montecassino la Utopía de los Divorciados, la fábrica es el Infierno de los Casados.

Había una vez un viajero español, Salas y Quiroga, que visitó Cuba hacia 1825, y propuso sin éxito la lectura en voz alta en las salas de selección y clasificación de los cafetales, donde decenas de negros esclavos, en religioso silencio, movían los dedos mecánicamente sobre la enorme mesa poblada de granos de café: «El mismo que sin cesar los vigila podría leer en voz alta algún libro compuesto a este propósito, y al mismo tiempo que templase el fastidio de aquellos desgraciados, les instruiría de alguna cosa que aliviase su miseria». Alivio e instrucción eran dos efectos que, ni siquiera bajo control, podían interesar a los propietarios de los cafetales y la idea fue desechada con desprecio. Cuarenta años más tarde, sin embargo, Saturnino Martínez, cigarrero y poeta, fundador de un periódico cuya difusión confinaba con el analfabetismo de los trabajadores, persuadió al dueño de la fábrica El Fígaro de La Habana para que se permitiera leer en voz alta a los «torcedores» que moldeaban en sus bancos las hojas del tabaco. La

práctica se extendió a otros talleres y durante un año los lectores contratados al efecto alternaron la lectura de diarios con la de obras históricas o didácticas escogidas con mucho cuidado para mantener a los oyentes, como en el refectorio benedictino, en el camino de la salvación. Los empresarios concebían el valor de esta práctica al modo del tambor de las galeras, como una réplica sonora que lubricaba la cadencia del trabajo al mismo tiempo especializado y mecánico de los tabaqueros; o como propaganda destinada a desactivar, mediante textos eutrapélicos, la conciencia común de su situación social. Pero un libro puede ser una revolución para un analfabeto (y transportarlo a otros libros y transportarlo luego de vuelta a la realidad) y los torcedores, además de oír, escuchaban y escuchaban, sin descuidar por eso la tarea refinadísima de manipular las hojas entre los dedos, tan *narrativa* como la de Penélope. En 1866, comprendiendo el peligro, las autoridades españolas emitieron un decreto prohibiendo «distraer» a los obreros con lecturas públicas en las tabaquerías o «discusiones ajenas a su trabajo» y dieron órdenes a la policía para que vigilara los locales y detuviera a los infractores.

La derrota de los patriotas en la primera guerra de Independencia de Cuba, en 1868, rescató la práctica de la lectura pública entre los torcedores de cigarros y cambió al mismo tiempo su contenido. Los miles de exiliados cubanos en Estados Unidos, obreros en las fábricas tabaqueras de Tampa o Cayo Oeste, pagaban de su bolsillo a los lectores y protestaban, a golpes de chaveta, si su elocuencia era deficiente o el libro no era de su agrado. Al contrario que en el refectorio benedictino, ellos mismos escogían los títulos en un amplio espectro de géneros y autores: las *Meditaciones* de Marco Aurelio, poesía clásica y moderna y, sobre todo, los grandes novelones de la época, Victor Hugo, más tarde Zola, especialmente Dumas (cuyo *Conde de Montecristo* produjo tanta pasión que acabó dando nombre a una conocida marca de cigarros). Junto a estas obras, los diarios, opúsculos de economía y declaraciones políticas conformaban un universo literario en el que la educación del gusto y el acceso a la cultura acompañaban del modo más natural a la conciencia social y el compromiso militante. El propio José Martí, gran poeta y enorme intelectual, artífice de la independencia cubana e

inspiración todavía hoy de su resistencia, trabajó como lector de tabaquería durante su exilio estadounidense, y no por casualidad fueron en gran parte sus oyentes quienes nutrieron las filas del segundo y definitivo levantamiento contra España. Mientras las Narradoras sadianas inscribían el tiempo de la espera en la máquina total del espectáculo soltero, los lectores de las tabaquerías introducían la discontinuidad de la conciencia en el tiempo continuo del trabajo; mientras los oyentes benedictinos aprendían colectivamente a renunciar a sí mismos, los oyentes cubanos aprendían a pensar por sí mismos en un medio colectivo.

La primera lección que podemos extraer de esta triple experiencia de lectura en voz alta es que los libros introducen muy diferentes efectos según las condiciones de la recepción: contra los solteros serán siempre inútiles, para los divorciados serán siempre amenazadores, para los casados serán siempre liberadores, y esto casi con independencia del contenido de los relatos. La lectura de los Salmos o del Evangelio desde el trono del gabinete de Silling no haría sino aumentar la excitación blasfema de los libertinos; la presencia de las Narradoras (o de Victor Hugo) en el refectorio de Montecassino desbarataría el desprecio del mundo de la comunidad monástica; la lectura de Sade o del Evangelio en el taller de la tabaquería haría más odiosas a las clase explotadoras y más sensibles y solidarias a sus víctimas.

La segunda lección que podemos extraer de las lecturas dirigidas de Silling, Montecassino y El Fígaro tiene que ver con la autonomía de la lectura y con la voluntad de gestionar colectivamente desde ella, para alimentarlo o interrumpirlo, el tiempo *rápido y privado* del sexo, de la digestión y del trabajo. En la máquina sexual de Silling el relato es en realidad una anomalía; concesión literaria de un autor que no conoció la época de la imagen autógena y del *gag* visual, introduce potencialmente el peligro de una desviación, porque el placer del texto, independiente del placer del sexo, puede hacer olvidar al libertino su contenido afrodisíaco (y pedir más y más cuentos en lugar de más y más cuerpos). En la máquina ascética de Montecassino, la necesidad de desactivar

colectivamente el deleite solitario de la comida conduce a la contradicción de introducir contra él, y censurar al mismo tiempo del modo más severo, el placer de la palabra, nunca lo suficientemente sagrada para impedir una inclinación, un desliz, un deslizamiento mundano. En la máquina productiva de El Fígaro, la necesidad de institucionalizar y enseguida prohibir la lectura colectiva revela precisamente ese placer literario independiente que, iluminando las penalidades privadas del trabajo, introduce a su lado y frente a ellas, como distracción y sublevación, el tiempo de un relato común.

¿Y los niños? ¿Qué pintan en todo esto los niños? Lo contrario de lo contrario de lo contrario de una fábrica es una *familia* (y, en la misma dirección, una escuela pública). Prisión de cuerpos fundada por la unión sexual, pero idealmente asexuada, la familia lucha contra el mundo, como el monasterio, y al mismo tiempo cierra sus puertas, como la fábrica, para introducir en él (en el mundo) una cosa viva: precisamente un niño. El mundo, por su parte, trata de contener sus ambiciones totalitarias sin destruir su funcional autogestión, como garantía que es de la reproducción social y molde de la solidaridad individual. Pero la familia y la escuela pública, ya lo hemos dicho, están hoy amenazadas por igual por esta Gran Utopía Soltera del capitalismo en cuyo interior una combinación de economía de guerra y tecnología de ausencias construye ininterrumpidamente, trabajosamente, violentamente, como en el castillo de Durcet, la disolución de todos los vínculos. No insistiré en la descripción que vengo desarrollando a lo largo de estas páginas de una sociedad inmaterial que ha impuesto materialmente el tiempo tautológico del pasillo; en la que el *eidos* platónico ha sido pervertido en la imagen autógena del *gag* tecnológico; en la que el cuerpo demandante de cuidados ha sido sustituido por la repetición ilimitada de su ausencia; en la que «lo público» ha dejado paso, en una corrupción muy significativa de su acepción original, al dominio de la *publicidad* como invasión sin freno de los apetitos privados; en la que la sucesión del diálogo y del relato ha cedido ante la simultaneidad imposible de las mercancías y de las ventanas informáticas; y en la que, en definitiva, la rápida acumulación de información choca con la necesidad de leerla en un tiempo demasiado lento, demasiado espeso, demasiado rugoso, de

manera que hemos acabado por conformarnos, no ya con una ráfaga de titulares, sino con la tarea infinita, pero menos fatigosa, sin trabas ni cuestas, de bajarlos de internet («Había un hombre que leía tanto que no tenía tiempo para pensar», decía Stevenson; «había un hombre que *archivaba* tanto que no tenía tiempo para leer»). Nuestra Esparta atmosférica, aguacero de bombas y mercancías que reproduce sin cesar la batalla entre los solteros y los huérfanos, ha impuesto como todo horizonte subjetivo el tiempo *rápido y privado* del sexo, del trabajo y de la digestión; es decir, el no-tiempo único, homogéneo, sin mundo, *de la digestión*. Nos lo comemos todo con la boca, nos lo comemos todo con las manos y nos lo comemos todo con los ojos; y por eso quizás la familia (y la escuela pública) deberían tratar de restablecer, sin muchas esperanzas, sin perder las esperanzas, el tiempo más largo del oído, ese órgano desprovisto de puertas y cerraduras, como dice Rabelais, pero necesitado precisamente de un poco de silencio, la cosa más difícil de imponer sin un látigo o un grito o, lo que es lo mismo, sin destruir su potencia pedagógica. Una prisión de cuerpos recíprocamente interesados es el lugar idóneo para ello y a todos los padres se nos ha concedido, con los niños, la ventaja de fundar con ellos un espacio físico donde todavía *se nos escucha*. El niño, mientras sus padres hablan, es *todo oídos*; nunca, ni siquiera en el amor hipnótico del Dos, siervo más bien de la mirada, habremos recibido una mayor y más exigente *atención* por parte de un oyente.

Sé cuánto he disfrutado con mis relatos y lecturas en voz alta, mientras mis niños, sobre mis piernas o pegados a mis costillas, me escuchaban ronroneantes de fascinación e ignoro hasta qué punto los efectos inconmensurables de estas audiciones serán todos deseables, pero si aceptamos que sirven para algo más —¡algo más!— que para pasar un buen rato *juntos*, si contienen una virtud pedagógica añadida a la de esta complicidad corporal, igualmente alcanzable con un balón o una batalla encima de la cama, entonces se me ocurren dos efectos colaterales no desdeñables: leer con niños sirve, sí, para romper, al mismo tiempo, la lógica de la digestión y la lógica de la lectura.

¿Para qué sirven los libros? Nos lo dicen Penélope y Sherezade mientras tratan de aplazar astutamente el momento de la muerte: *para*

ganar tiempo. El universo infantil está dominado desde el principio por la digestión y sus demandas de inmanencia; la obsesión de la repetición infinita al margen de la duración, la extensión confusa de un cuerpo que prolonga el de la madre en un espacio sin fronteras, el engranaje de la voluntad en un apetito sin medida, todas estas inercias de totalidad —lo decíamos en el primer capítulo— descubren de pronto *otra forma de tiempo*: mamá está contando un cuento. A través de esa voz y del relato elemental que desgrana —«Había una vez una niña vestida con una caperuza roja»— se pasa del presente ciego de la digestión a la línea espacial irreversible de la sucesión y la diferencia, donde la tragedia de la separación *entre los objetos* es simultáneamente el placer de sus particularidades y sus relaciones. El tiempo infantil de la digestión y sus tiranías de inmanencia, que el relato debe romper mientras el niño aún nos escucha, es prolongado socialmente en la sustitución temprana del juego por el juguete, de la plastilina por la mercancía y del libro por la pantalla; el niño pasa casi sin transición de los placeres de la papilla a los placeres del *gag* visual, cuya sincronía total, sin enlaces ni perspectivas, formatea desde muy pronto y sin resistencias nuestra percepción. Las dificultades para la concentración, la incapacidad para comprender la sucesión y subordinación entre dos acontecimientos, la urgencia de la repetición y la novedad como estímulos inmediatos, son algunos de los síntomas, denunciados por sociólogos y pedagogos, de unas nuevas generaciones que han perdido o no han llegado a adquirir *el tiempo del relato* y siguen viviendo siempre, a través de prótesis tecnológicas, en el tiempo lactante de la digestión. El nihilismo está instalado de alguna manera en nuestra infancia, y nos instala definitivamente en ella, mediante esta radical abolición tecnológica del relato; o, lo que es lo mismo, mediante esta radical suspensión de hecho de *las condiciones mismas de la sensibilidad*: el tiempo y el espacio, «lugares comunes» donde ocurren las cosas y donde podemos intervenir, emocional y materialmente, en su destino. El relato de las madres de ambos sexos (y de las abuelas antiguas) es mucho más que un arrullo o un deleite para los niños: es el tiempo y el espacio conquistados a la lógica de la digestión, el principio de realidad atornillado en el cuerpo desde el que miramos y penetramos el mundo. Oseznos o corderos o polluelos, a los

niños hay que contarles cuentos o leerles en voz alta porque todavía no pueden leer por sí mismos; hay que contarles o leerles cuentos para *darles tiempo*, para darles el tiempo desigual y sin retorno de la humanidad misma, donde las decisiones cuentan porque sus consecuencias son irrepetibles (y donde repetir la lectura de *Casa desolada* no es rescatar a Jo o a Richard de la muerte, sino repetir la trágica irrepetibilidad de su vida). En este sentido, el cambio epocal al que asistimos —de la escritura a la *visualidad*— no restablece la oralidad, como algunos afirman, sino que suprime las condiciones del lenguaje mismo para fundar en su lugar un universo mucho más antiguo, mucho más primitivo, de pulsiones lactantes e instintos autosatisfechos. Así las cosas, nos guste o no, es mucho más radical el *gag* visual de Indiana Jones (por no hablar del de la ejecución de Sadam Husein, difundido junto al gol de Ronaldinho en todos los medios de comunicación) que las aventuras desaforadas de Durcet en el castillo de Silling, no sólo porque éstas son mucho más aburridas sino porque se producen en el tiempo lento de la narración, en el que la propia duración sedimenta *personajes* contra los que podemos tomar partido y en el que las escenas de violencia sexual (irresistibles en una pantalla) exigen una justificación filosófica y literaria de la que podemos distanciarnos. El relato, sí, nos *da tiempo* incluso para defendernos de los libertinos excesivamente locuaces del marqués de Sade.

¿Para qué sirven los relatos? Lo hemos dicho ya: ecología de las criaturas y de sus nombres, lección del límite, primer reloj del hombre, nos instalan en el cuerpo, cuando querríamos seguir comiendo, las categorías elementales del tiempo y el espacio. Por ello mismo preservan también su cristalización material, el *objeto*, amenazado junto a los «lugares», los ríos y los osos por la digestión del consumo. Los objetos, como signos y depositarios de aventuras, están a punto de desaparecer para siempre en la renovación acelerada de las mercancías. En esta gran comunidad soltera de lactantes desatados contra todas las consistencias, las cosas no *dicen* nada. Si Caperucita hubiera comprado su caperuza en Zara, unos días llevaría una roja y luego una azul y luego una blanca; cambiaría todos los días de vestimenta y nadie la reconocería por su ropa. Si Cenicienta hubiese adquirido sus zapatos en un Carrefour, el

príncipe jamás la habría encontrado y ella habría seguido barriendo suelos para siempre. Si Ulises hubiese comprado su arco en El Corte Inglés, habría tenido que sustituirlo tantas veces por un modelo nuevo, idéntico al de todos los otros clientes, que los ciento ocho rivales no habrían tenido problemas para tensarlo y hacerse pasar por él. En los cuentos los objetos *resisten* como asideros mnemotécnicos y claves irreemplazables del relato. En todos ellos la felicidad del héroe depende de un bastón, una mesa, unos zapatos rojos, una bolsa, una camisa, un arpa, una espada, una copa, que no pueden comprarse en Ikea.

Había una vez un padre que, cada vez que volvía de un viaje, traía a sus hijos un pequeño regalo, del que ocultaba que había sido comprado, del que nunca confesaba la doble vergüenza —para él y para el objeto— de su precio. Se lo presentaba a los niños, al contrario, como un *mensaje* que alguien les dirigía, concretamente a ellos, desde un lugar lejano. Primero les contaba la historia del hallazgo y sólo después, como desenlace y materialización del relato, sacaba de una bolsa el objeto así dignificado y lo ponía entre sus manos. Los niños habían reunido de esta manera algunas cosas que los vinculaban al propietario original del don, un niño de otra tierra, un viejo acariciado por otro sol, una mujer sentada en una silla con un dolor de otro país en el pecho. Tenían, por ejemplo, una lamparita barata de Aladino que un viejo misterioso les había enviado desde un café de Bagdad; tenían un tirachinas rudimentario que un niño sin pierna les había mandado desde Palestina; tenían tres pulseritas de colores que una muchacha que acababa de aprender a leer les había hecho llegar desde un cerro de Caracas. Y tenían también el ajedrez de Qahtán.

Había una vez un iraquí que transportaba naranjas en un camión desde Ammán a Bagdad. El padre lo había conocido en la capital de Jordania, al día siguiente de haber dejado también él Bagdad bajo el fuego de los misiles estadounidenses en marzo del año 2003. El hombre, que se llamaba Qahtán, robusto, bigotudo, con cara de ratón, había quedado atrapado en Ammán y, a la espera de poder volver a su país, aplacaba su angustia jugando al ajedrez en un café del centro con cualquiera que aceptara su desafío. Allí lo conoció el padre; allí jugó con él tres días consecutivos y allí perdió las tres partidas. El primer día Qahtán le contó

que tenía una mujer y tres hijos que lo esperaban en Al-Amiriya, que estaba preocupado porque la pequeña era muy miedosa y que si algún día se acababan las guerras se compraría una barca para llevarlos a pescar carpas al Tigris. El segundo día le contó que había aprendido a jugar al ajedrez a los doce años en los cafés de la calle Al-Rachid de Bagdad, que había llegado a ser campeón juvenil de Iraq y que el tablero en el que estaban jugando lo había hecho él mismo, junto con todas las piezas, para regalárselo a su hijo mayor Jidayr cuando le ganase la primera partida. El tercer día le contó, con un ligero temblor en la voz, que esa misma mañana, antes de acudir al café, había vaciado el camión en una calle cuesta abajo y una catarata de naranjas había rodado incontenible hacia la embajada de Estados Unidos, que por fin había tenido noticias de su familia y que su hijo Jidayr había muerto la noche anterior durante un bombardeo estadounidense. Luego dio jaque mate a su rival con una de las torres y se pasó la mano muy lentamente por la cabeza. Cerró los ojos un instante antes de fijar una mirada atrozmente serena en la superficie del tablero. Entonces Qahtán recogió las piezas, las metió meticulosamente en una bolsa de fieltro y pidió al padre que le llevara el ajedrez a su hijo, del que tanto le había hablado, no sin recomendarle que lo limpiara cada tres meses y que tratase con especial cuidado a uno de los alfiles negros, al que estaba a punto de desprendérsele la peana. A continuación besó virilmente sus dos mejillas y salió a la calle.

El padre, de vuelta a casa, inventó algunos detalles, pero la historia era básicamente real, incluso más real que la verdadera, aunque menos real que las muchas que se sucederían a partir de entonces en Iraq bajo la bárbara y criminal ocupación estadounidense. El padre compró el modesto y bonito ajedrez de madera en una tiendecita de Ammán, pero enseguida él mismo se preguntó si le había agradecido lo suficiente a Qahtán su regalo. A partir de entonces, cada vez que el padre y su niño jugaban al ajedrez, jugaban sobre un tablero, sí, pero jugaban al mismo tiempo sobre *el relato de Qahtán*, al que seguían viendo tratando de volver, junto a miles y miles de iraquíes, cada vez con más dificultades, cada vez más solos, a su robada y maltrecha Ítaca; jugaban sobre sesenta y cuatro escaques, sí, pero jugaban también sobre la generosidad, la

dignidad y el dolor de Qahtán y recordaban, mientras movían las piezas, una información, una relación, un compromiso, una rabia, cosas que no pueden comprarse en ninguna tienda. En la casa de los niños había algunos pequeños objetos así, unos más alegres que otros, pero todos contenían una historia, eran la coagulación de un encuentro y de las decenas de corrientes y meandros que habían llevado hasta él. El relato construía los objetos y los objetos contaban una y otra vez *el relato de su construcción*.

En el privilegiado auditorio de la prisión familiar, pues, las madres de ambos sexos pueden todavía, a través del relato oral o de la lectura en voz alta, *darnos el tiempo* que hace falta para que se hagan las cosas y para que podamos defendernos mentalmente de la fuerza que las deshace.

Pero la lectura en voz alta sirve también para romper precisamente *la lógica de la lectura*. A los niños hay que leerles o contarles cuentos porque todavía no pueden leer por sí mismos. Oseznos o corderos o polluelos, se transforman luego poco a poco en miembros de la misma especie que sus padres en un proceso más o menos larvado, siempre inesperado, cuyo gozne visible es esa doble separación contemporánea de la que ya hemos hablado: la conquista de (o la decadencia hacia) la automoción y el alfabeto. De pronto, el niño pesa demasiado para ser transportado en brazos y, al mismo tiempo, aprende a leer y escribir *con todo el cuerpo*. Bajo un mismo golpe de luz, asume su cuerpo como distinto de los otros cuerpos e interioriza su nombre como distinto de los otros objetos que pueblan su cuarto. Una vez cruzado este umbral melancólico y glorioso no hay ya posible vuelta atrás. El niño *se queda solo* para siempre y en esa soledad, un poco por despecho y un poco por pura necesidad de supervivencia, tendrá que encontrar a partir de entonces su recompensa, su dignidad y su defensa; desde esa soledad, al mismo tiempo, tendrá que tratar de reconstituir, en un proceso invertido y bajo una forma nueva, la comunidad —con cosas y hombres— de la que ha sido expulsado definitivamente. No es raro, por tanto, que la primera adolescencia sea esa edad en la que la afirmación de la propia individualidad, beligerante

y revoltosa, afirma en realidad todas las sumisiones, generalidades y convenciones sociales; en la que la *singularidad* poco a poco descubierta y desafiante se confunde con la moda y *se llena* de frases hechas, lugares comunes y caminos trillados. Cuando uno quiere ser *uno mismo*, piensa enseguida en comprarse un uniforme.

La escritura es la técnica de individualización por antonomasia y una vez que el niño la ha contraído —como se dice de una enfermedad— ya no se puede retroceder de ahí y sólo cabe tratar de frenar sus inercias narcisistas sin precipitarse, frente a ellas, en el deseo imposible de la comunión: únicamente la nostalgia de los letrados es más peligrosa que la sobrevaloración de las letras. En 1755 Jean-Jacques Rousseau escribía a Voltaire: «Si nunca hubiese aprendido a leer ni escribir, sería sin duda más feliz. Sin embargo, si la literatura fuese ahora aniquilada, me vería privado del único placer que me queda». De la escritura no hay retorno, del individuo no hay salida; y el niño que ha aprendido ya a leer sin remedio, y que encuentra en los libros un astillero para su propia individualidad, hace muy bien en explorar esos placeres, aislado del mundo, tumbado en su cama, descubriendo clandestinamente el sol, haciendo un secreto de la respiración, convirtiendo la obra que tiene entre las manos, de la que hay dos millones de ejemplares rodando por Europa, en un tesoro prohibido que sólo él podía llegar a desenterrar. Ojalá todos los niños pudiesen descubrir y explorar su propia autonomía a través de la autonomía disciplinada de las buenas novelas y no a través del hambre, las bombas y los golpes; y ojalá ningún niño tuviese que refugiarse en una novela huyendo del hambre, las bombas o los golpes. El lector saludablemente solitario que protege en la soledad de su habitación el libro que lo ha escogido a él para una confidencia en voz baja, el lector adolescente que se identifica con los personajes y quiere parecerse al autor, que se niega a aceptar la existencia de otros lectores y busca contra todos lo que todos han encontrado antes ya, acaba saliendo de esta constructiva clandestinidad voluntaria, a fuerza de leer y de subir montañas, a fuerza de libros y de besos, para recuperar bajo otra forma la objetividad comunitaria de la infancia, ahora en los confines de la ciudad kantiana, donde de nada nos sirve Dostoievski si nuestro amigo no lo ha leído también, donde exigimos a nuestro compañero de mesa que admire

a Balzac y donde el destino de las obras y su relación con el exterior se decide *en discusión pública*. Hay que tratar de evitar que este pasaje —de la clandestinidad narcisista irrenunciable a la *guerra de sentidos*— se produzca demasiado tarde o, peor aún, no se produzca nunca. Porque los monjes benedictinos tienen razón y hay un cierto peligro, no sólo en los placeres de la digestión, sino también en los placeres de la lectura solitaria (como lo hay en las hazañas solitarias o en las protestas solitarias).

El descubrimiento de la «autonomía» del texto va acompañado de un placer extravagante y casi escandaloso. Había una vez un padre que leía en voz alta a sus hijos, de trece y diez años respectivamente, la novela *Auto de fe*, del genial escritor húngaro Elias Canetti. Durante días y días habían disfrutado juntos con la mezquina bibliomanía del soltero Kien, con las faldas azules de la torva Teresa y con las maniobras del Lansquenete, y se habían reído con mucha seriedad de esa galería de personajes, todos infames, todos a su manera peligrosos, atrapados en una realidad que se les escapaba sin cesar y que se alimentaba, al mismo tiempo, de sus delirios convergentes. Hasta que llegó, ya casi al final, la hora del gran Fischerle. Había una vez un enano jorobado que soñaba con derrotar al legendario campeón de ajedrez Capablanca y, a la espera del inevitable día del combate, se entrenaba en un sórdido café de Viena, El Cielo Ideal, rodeado de putas, rufianes y asesinos a los que imponía respeto gracias a su monstruosidad y a su desfachatez. Astuto, escurridizo, sin escrúpulos, su obsesión ajedrecística le había contagiado una especie de alma que, a sus propios ojos y a los de sus compañeros (y a los del lector), le confería una incontestable superioridad. Ladrón, granuja, lumpen feroz, esta ridícula ambición de trasladarse a Estados Unidos para una partida de ajedrez y su imperturbable confianza en la victoria —adornada con delirios de riqueza oriental— le investían de una sombra de ingenuidad submoral, respecto de la cual Teresa y el Lansquenete, verdaderos verdugos de Kien, así como el propio Kien y todos los otros personajes de la novela, aparecían siempre sumergidos en un autismo inmisericorde. El padre y los hijos amaban a Fischerle, les enternecía esta mancha blanca en su maldad y no lamentaron que se apoderara del dinero del erudito para comprar un pasaje a París y Nueva

York. Ya buenos lectores, la víspera del viaje los niños no estaban del todo tranquilos, pero se dejaron ganar irremediablemente por el entusiasmo del enano. ¡Que se preparase Capablanca! Con el pasaporte falso en el bolsillo, Fischerle dedicó las horas que le quedaban a exhibir puerilmente su alegría gastando enormes sumas en el atrezzo de su futuro triunfo: se compró una gigantesca billetera de cuero y por supuesto «a cuadritos», un par de zapatos amarillos, un sombrero negro, un juego de camisas estampadas, un abrigo azul chillón y, sobre todo, oh, maravilla, un traje de escaques blancos y negros, como un tablero de ajedrez, debajo del cual desaparecía su joroba por arte de magia. Se pavoneó largo rato entre la sastrería y la estación, repitiendo en voz alta palabras en inglés, y luego, comoquiera que faltaban dos horas para la salida del tren, decidió volver un instante a su casa para humillar al portero con sus destellos y recoger la agenda que escondía debajo de la cama y en la que había anotado con todo cuidado las partidas más señeras de ajedrez de los últimos quince años. Subió las escaleras, entró en su dormitorio y se deslizó debajo de la cama. Y de pronto, cuando tanteaba entre las tablas, una mano brutal lo sacó a la luz y le golpeó el cráneo: «El ciego lo tiró al suelo y fue a buscar, en la mesita que ocupaba uno de los rincones, un cuchillo de pan. Con él hizo trizas el traje y el abrigo, y le cortó la joroba a Fischerle». Así de fácil y así de rápido murió Fischerle, a manos del inmundo ciego que, ciento cincuenta páginas antes, no había podido perdonarle un mal reparto de botín.

El padre y los niños no esperaban esta violenta, repentina y casi burocrática interrupción del personaje, justo cuando iba a continuar su vida en otra parte, y saltaron en sus asientos literalmente horrorizados. La muerte de Fischerle les hizo *mucho daño*, hasta el punto de que emitieron al unísono un gemido involuntario y se sumergieron luego en un incrédulo estupor cuyo silencio se prolongó durante algunos minutos. El duelo compartido alivió sin duda el dolor de la pérdida, pero el padre, que había leído muchos años antes la novela y había olvidado la brutalidad mecánica de esta escena, se preguntó muchas veces después por los efectos que podía tener, inmediatamente y a más largo plazo, sobre la imaginación de sus hijos y, con una cierta culpabilidad, como exploración y terapia, promovió frecuentes conversaciones sobre el tema.

Recordaban juntos a menudo la ambigua e irresistible simpatía del personaje y lamentaban una y otra vez, con rabia y tristeza, su muerte intempestiva. ¡Pobre Fischerle! ¡Qué pena Fischerle! ¡Queremos que viva Fischerle! «¿Verdad que os gustaría que hubiera seguido vivo y hubiese cumplido su sueño de viajar a Estados Unidos para enfrentarse a Capablanca?», preguntó un día el padre en uno de esos altos en la lectura que servían para repasar con excitación y nostalgia otras anteriores. Y entonces la niña de trece años, mientras el niño de diez asentía con empaque casi académico, contestó sin vacilación:

—Me hubiese gustado mucho, sí, que Fischerle se hubiese salvado, pero entonces me habría gustado mucho menos la novela.

Los niños habían adquirido ya esa conciencia extravagante y casi escandalosa del texto, en virtud de la cual un displacer auténtico es indisociable de un placer no menos auténtico en otra parte. La «autonomía» del *gag visual* bloquea la conciencia de sus propias reglas y se limita a responder mecánica e inmediatamente a las acucias de la digestión, cuyos placeres son siempre y solamente los de la voluntad satisfecha. Al contrario, la «autonomía» literaria abre un espacio en el que, por así decirlo, aprendemos a querer al margen de la voluntad, en el que aceptamos que es bueno —que es *mejor*— que las cosas no ocurran tal y como nosotros deseamos, y en el que damos nuestra aprobación a un mundo regulado con independencia de nuestros gustos, de nuestra felicidad e incluso de nuestro sentido de la moral. Cualquiera que sea el origen de estas reglas, y cualesquiera que sean las convenciones subyacentes, es bueno que los niños, contra la docilidad del *gag*, experimenten la resistencia de un recinto donde las cosas no suceden (ni se suceden) con arreglo a su voluntad y experimenten al mismo tiempo el placer, como en las matemáticas o en la forma de la ley, de esta *contrariedad*. Mientras que queremos intensa y sinceramente, con un compromiso subjetivo sin reservas, que Fischerle se salve, que vaya a Estados Unidos, que gane a Capablanca y se haga rico y famoso, queremos también, con no menos intensidad *objetiva*, que el autor no meta la pata, que asuma su parte del contrato y acate los imperativos internos del texto que ha puesto en marcha, y de hecho este deseo objetivo de contrariedad, presupuesto y horizontal, es proporcional al

interés subjetivo, ansioso, doloroso, partidista, por el destino del personaje. Cuando son pequeños, los cuentos enseñan a los niños que existe el mal y que se le puede vencer. Después, cuando crecen, las novelas les enseñan, contra su anhelo de felicidad y de armonía, que el triunfo del mal acarrea también una enseñanza al mismo tiempo que —y precisamente porque— proporciona el placer subsidiario de un displacer ajustado a reglas. Las reglas, *sí*, de la satisfacción estética, pero la satisfacción también —inseparable de ella— de las reglas que iluminan trágicamente las reglas de este mundo. Queremos que viva Fischerle y, porque queremos que viva, su muerte nos estremece; queremos que *haya muerto* Fischerle y, porque queremos que *haya muerto*, su vida irrecuperable nos enseña a leer libros y a frotarlos con rabia, o incluso golpearlos, contra los bordes de la realidad.

Pero la autonomía de la lectura, como hemos visto ya en el capítulo anterior, abriga también un peligro: es lo que he llamado «quijotismo» para referirme no sólo al denuedo heroico, solitario e inútil del rebelde imaginario, sino también al placer literario que inventa gigantes para aumentar el deleite melancólico de ser vencido por un molino. La lectura solitaria de la muerte de Fischerle hubiese roto el corazón a los niños; o quizás la hubiese convertido, a remolque de este placer de «autonomía», en el caramelo de un derrotismo placentero. El ya citado Elias Canetti escribió en un ensayo que «lo que caracteriza al escritor de genio es que lleva un caos dentro y lo combate sin complacerse en él». La pertinencia de las lecturas exotéricas, nudistas y en voz alta, junto a esas otras esotéricas perpetradas en la soledad de la habitación, viene justificada por la necesidad de impedir la emancipación irrealizante de la conciencia textual. En el momento en que el adolescente se entrega al secreto de la respiración y a la clandestinidad del sol, el gozo paralelo de *coser desde fuera y en común*, una y otra vez, la realidad y la ficción facilita el pasaje a la «ciudad kantiana», donde el «reconocimiento» sustituye a la «identificación», y evita el riesgo de que el placer reglado del texto (el de la construcción de uno mismo y el del conocimiento del mundo) se convierta en redonda complacencia narcisista. Porque con eso todo lo que conseguiremos será producir más escritores, casi todos malos, cuando la humanidad está pidiendo a gritos buenos lectores y buenos

ciudadanos.

Había una vez un padre que llevó a sus hijos, de doce y nueve años, a ver en el cine *Sierra de Teruel*, de André Malraux, homenaje a los aviadores internacionalistas que defendieron a España del fascismo en 1936 (y cuya versión novelística se llama *L'espoir*, la esperanza). Cine y literatura han compartido siempre el mismo tiempo narrativo hasta que el *gag* visual ha empezado a amenazarlos a ambos por igual y por eso la reflexión un poco intranquila del niño de nueve años, mientras volvían conmovidos hacia casa, se extendía a todas las obras, literarias y cinematográficas, de las que habían disfrutado juntos.

—¿Te has dado cuenta de que los defensores de la justicia son siempre asesinados o derrotados?

La niña de doce años opuso dos o tres ejemplos en contra (*Los siete samuráis* de Kurosawa, *David Copperfield* de Dickens), pero el padre se quedó preocupado por este incontestable descubrimiento, terrible a edad tan temprana, y cuya gravedad misma revelaba el doble peligro al que nos enfrentamos todos los lectores: el de acabar huyendo de la justicia para huir del peligro o, al contrario, el de buscar intencionadamente la derrota como portadora de una belleza y un placer superiores. A la autonomía del *gag* visual, que solivianta la voluntad de victoria aun a costa de la justicia, se opone del otro lado la autonomía de la literatura, que puede alimentar, si no se tiene cuidado, el placer de la derrota como única prueba de la justicia. Ésta es una de las posibles consecuencias de eso que he llamado «quijotismo»: el problema no es que Don Quijote tomase a un molino por un gigante sino que, en cualquier caso, fue incapaz incluso de vencer a un molino; y el problema es que queramos imitarlo precisamente en eso. Quizás la lectura cuerpo a cuerpo y en voz alta, que sutura desde fuera y en común el orden del relato y el orden de la realidad, sirva para conjurar ambas tentaciones, para mantener abierto un mundo pugnaz y banal entre las dos paredes y para recordar y anunciar en él la salud alegre de una fusión sin precedentes, como en la fábrica de El Fígaro, del placer de la victoria y el placer de la justicia.

Leer en voz alta para torcer la digestión hacia el tiempo y para torcer la

lectura hacia el mundo. A los niños hay que educarlos o matarlos. Matarlos es más fácil. Mientras que la maldición de Layo y la consecuente batalla entre los solteros y los huérfanos es el proyecto más apoyado, más popular y mejor recompensado del mundo, con leyes, armas y dinero, con soldados, negocios y *gags*, la lectura con niños, que podría ser educativa, sobrevive como una práctica elitista y un poco conventual, semejante a las de Silling y Montecassino, un lujo frívolo, antiguo y marginal, como la caza del zorro o las partidas de bridge. ¿Leer con niños? Se requieren condiciones tan excepcionales que da un poco de vergüenza jactarse de ellas o recomendarlas como solución paradójica y humillante a su inexistencia: tener niños, tener una casa, saber leer, tener libros, tener tiempo, requisitos materiales de los que sólo disfruta —lo hemos visto— una minoría insignificante de la humanidad. Que la posesión simultánea de estas cinco partículas elementales, cláusulas mínimas de la dignidad humana, tenga la rareza de un privilegio, ilumina en toda su crudeza la locura de un sistema económico que divide ininterrumpidamente el mundo en dos partes desigualmente provistas de niños y de recursos, pero igualmente solteras, y que roba a unos los hijos, a otros la cultura, a casi todos el tiempo. Ahora bien, es más fácil, me parece, justificar al padre afgano que vende a su hijo a cambio de un saco de trigo que al padre español que se lo vende a la casa Sony, al Real Madrid o a Nintendo a cambio de que le quiten al padre afgano su saco de trigo. Las ventajas de los privilegiados se acompañan siempre de las desventajas de una mayor responsabilidad. Los pocos que gozamos de todos estos bienes banales al mismo tiempo —niños, una casa, libros, un poco de tiempo— podemos escoger y eso es siempre incómodo. Mantenemos en prisión algunos cuerpos cuya felicidad nos importa, que están completamente a nuestra merced y que nos escuchan con atención maravillada. ¿Qué hacemos con ellos? Podemos imitar a Durcet y vendérselos a los libertinos de Walt Disney y Coca-Cola o podemos pelotear con ellos, cocinar con ellos, bucear con ellos, dibujar con ellos, jugar con ellos al ajedrez, viajar con ellos, cantar con ellos, mirar con ellos, protestar con ellos, y también —por qué no— leer con ellos en voz alta, sin la certeza de que ninguna de estas cosas sirva en realidad para algo. Creo que estas alegrías comunes son más educativas para los niños

que Disneylandia, pero estoy seguro de que son más educativas, sobre todo, para sus padres. Son, en cualquier caso, mucho más divertidas para ambos y —qué diablos— ya no son tantas las cosas que podemos compartir en este mundo con placer y sin matar a nadie.

E

PARÁBOLA LIBRESCA DE DEMÁRATO ALCMEÓN

> La obra de la justicia, como la de la lectura misma, sólo puede ser colectiva.

—¿Cómo se dice «invierno» en inglés?

Jeremías Focias respondió irreflexivamente:

—*Winter*.

Sólo demasiado tarde intuyó la catástrofe. Le vino de pronto una sensación de irremediable vacío, el vértigo de un desprendimiento bajo los pies. Buscó desesperadamente en su cabeza sin encontrar la causa de este desasosiego ni la palabra que acababan de arrebatarle.

—¿Cómo te he dicho que se dice «invierno» en inglés?

Pero el amigo salió corriendo:

—Ah, no, ni hablar, ahora me la quedo yo.

Focias no pudo volver a pronunciar la palabra «invierno» hasta que su mujer, siete años después, en su lecho de muerte, se la devolvió junto a los nombres de tres emperadores romanos, la fecha de nacimiento de Jean-Jacques Rousseau y otros diez o doce datos que le había ido sonsacando por rencor en los últimos años de matrimonio.

Ocurría de pronto que los conocimientos, sin perder su inmaterialidad, habían pasado a inscribirse en el espacio. Estaban en la cabeza como un cuaderno en un cajón o unas llaves dentro de un bolso. Se podían transmitir, donar, perder, pero no compartir. Se esfumaban en el punto de partida; abandonaban el recinto en una nueva dirección. Enseñar constituía así un irreparable acto de renuncia; impartir una clase era como gastar una fortuna: los sabios olvidaban todo lo que sus alumnos

aprendían, los conferenciantes iban perdiendo la memoria a medida que sus auditorios enriquecían la suya. Por esta misma razón, los conocimientos se podían sustituir pero no recordar: un músico podía procurarse otras notas, como quien se procura otros zapatos, un físico otra fórmula de la velocidad, un historiador otra batalla de Waterloo. Tenían que aprenderlas de nuevo, es decir, apoderarse de las de los otros. Algunos acumulaban varios ejemplares de un mismo dato. Paulo Sacas, un empleado de banca con manías de coleccionista, tenía por ejemplo doce veces en su cabeza la fecha de la caída de Constantinopla: doce «1453», todas iguales entre sí, pero no la misma, como no son la misma doce monedas de cinco duros. Había once personas en Murcia, su ciudad natal, que habían olvidado esa fecha y Paulo Sacas clasificaba sus ejemplares, sin ningún remordimiento, en el orden de sus capturas: el primer 1453 había pertenecido a Galopias Bobio, un farmacéutico jubilado incapaz, como tantas veces les ocurre a los viejos, de no dar lecciones; el segundo 1453 a Vaneldia Gónada, notoria socialista, a la que había sobornado en la puerta de la universidad; el tercero a Epiclesio Bravata, cura borrachín, y así sucesivamente.

El saber se trasladaba de un lugar a otro y allí de donde salía no dejaba ningún rastro. Los profesores sólo podían enseñar a sus alumnos las partes de la célula o las eras geológicas a condición de olvidarlas inmediatamente; y muchos acababan siendo alumnos de sus alumnos, los cuales a su vez les devolvían su ciencia un año más tarde como quien devuelve una pelota. Los padres sólo podían enseñar ciertos principios a sus hijos a expensas de renunciar a ellos, como renuncian a sus bienes o a sus cargos. Los escritores olvidaban sus ideas a medida que las trasladaban al papel. Las propias páginas de los libros desaparecían según los lectores las iban pasando. Los apuntes de clase se volatilizaban en las manos de los alumnos.

El mundo era un tablero de grandes precauciones y pequeñas conjuras; el saber un tesoro que había que defender y conquistar ininterrumpidamente. Había que medir bien lo que se decía: los hombres ya sólo comunicaban las palabras de las que podían prescindir. Como sólo se podían adquirir nuevos conocimientos a costa de los otros, se generalizó la violencia bajo todas sus variantes, unas veces directa y

depredadora, mediante efracción o amenaza, otras más sutil, más silenciosa, al amparo de la desigualdad de las virtudes y las fortunas. Viejos profesores arruinados ofrecían en los periódicos cabezas completas colmadas de signos, fechas y esquemas, cubos llenos de toda una vida de estudio. Eruditos, pedantes y curiosos, pero también mafiosos sin escrúpulos, devoraban tomos y tomos en las bibliotecas antes de que los hiciesen desaparecer otros; conocidos delincuentes se pusieron a leer a Descartes, reputados chantajistas a estudiar entomología y botánica, se formaron cárteles de bioquímica, geografía y escolástica que redistribuían la ciencia hacia cabezas hasta entonces vacías. Hubo acaparamiento de nombres latinos, de cronologías de la obra platónica, de horarios de trenes y tranvías. El doctor Pandeo Endimión, rector de la Universidad de Pomponia, fue sorprendido torturando en los sótanos de la facultad a un especialista en postestructuralismo; las investigaciones posteriores descubrieron que había reducido a la ignorancia, sirviéndose al efecto de tenazas y electrodos, a otras siete autoridades en distintos dominios de la filosofía. Los alumnos del colegio Egina Nova, por su parte, habían azotado a su profesor para que confesase la tabla de multiplicar.

El gobierno oscurantista de Gorgias Salomón quiso aprovechar a su favor esta situación. Los libros no hacía falta quemarlos. Bastaba con leerlos. Se nombró una comisión de veinte personas para que se leyeran todos los libros que quedaban. En pocos meses hicieron desaparecer veintitrés mil títulos.

Por la misma razón que no se podía difundir, el saber tampoco se podía eliminar. De lo que se trataba era de recolocarlo en un solo lugar, almacenarlo en un solo sitio donde se pudiese mantener bajo control. Se buscó una gran cabeza joven y hueca en la que tuviese cabida toda la ciencia del mundo. Tras una rigurosa selección, el propio Gorgias Salomón escogió al hijo de un funcionario del régimen, Demárato Alcmeón, un adolescente dotado de prodigiosa memoria, pero tan cicatero de lenguaje que se había negado a decir su nombre por miedo a perderlo. Sus referencias morales eran excelentes: había dejado que un coche atropellara a su mejor amigo para no tener que renunciar a la palabra «cuidado». Todo lo que se introducía en su cabeza desaparecía en

ella para siempre.

El joven Demárato Alcmeón fue encerrado en una Torre de Marfil vigilada por mil quinientos soldados; y todos los sabios del mundo fueron pasando por allí a depositar su ciencia.

El profesor Lucas Escitio, autor de la más amplia monografía sobre la *Cerceris tuberculata*, olvidó en sólo diez días los nombres de todos los insectos.

El doctor Epaminondas Gelón, que había puesto a sus hijas el nombre de las preposiciones griegas, olvidó en un mes toda la lengua de Homero, en la que desde hacía quince años, un poco por timidez y otro poco por pedantería, solía además rezar sus oraciones.

Sarónico Peruz y Anélida Enkaipán, investigadores, olvidaron en doce meses toda la biología molecular de su tiempo.

Artaqueas Ilirio, célebre historiador, olvidó en tres semanas todas las fechas de la era cristiana.

El temible Milio, asesino y acaparador de combinaciones numéricas y citas bíblicas, olvidó todas las matemáticas y toda la teología que sabía.

Los veinte miembros de la comisión de lectura olvidaron en dos años los ciento veinticinco mil ochocientos catorce títulos, algunos por duplicado, que habían leído.

Y así sucesivamente, durante doce años, miles de hombres fueron olvidando delante del joven Demárato Alcmeón, encerrado en su torre, listas, fórmulas, nombres, lenguas, poemas, clasificaciones, destrezas…

Al cabo de doce años la enorme cabeza vacía de Demárato Alcmeón soportaba todo el saber del universo. Bastaba ahora fusilarlo para poner fin al problema de una vez por todas y para siempre.

La junta militar discutió esta solución radical, hacia la que se inclinaba la mayoría. Sin embargo, el general Pangeo, hombre pragmático y gran mujeriego, sugirió conservarle la vida, encerrado en su prisión, como «vertedero». Quizás se encontrasen todavía, en regiones remotas, algunas briznas de saber inadvertidas a los grupos de rastreo, o tal vez los hombres descubriesen y desarrollasen a despecho de sus instrucciones nuevos conocimientos. Había que tener una cabeza donde ir echando

todo eso. Además, quizás en alguna ocasión pudiesen necesitar para sus placeres privados algún saber menor u ornamental que sacarían de las reservas de Demárato Alcmeón —de grado o por fuerza— y que devolverían una vez usado.

Así que finalmente Demárato Alcmeón conservó la vida, encerrado en la Torre de Marfil y vigilado por dos compañías del ejército, y durante veinticinco años su prodigiosa cabeza, grande y dolorida, que sostenía entre sus brazos enflaquecidos, siguió recibiendo restos de viejas cuentas y viejos versos que se iban recogiendo, cada vez más raros e inofensivos, en todos los puntos del país.

Tras la caída del presidente Gorgias Salomón, un gobierno ilustrado encabezado por Boges Eyón accedió al poder. Inmediatamente se planteó el problema de cómo recuperar y generalizar el saber entre los ciudadanos. Todos los proyectos de democratización chocaban con un límite infranqueable. Por la misma razón que el saber sólo podía ser recolocado, tampoco podía ser universalizado. La ignorancia podía reducirse, pero no destruirse, pues era la condición de la propia transmisión y acumulación de los conocimientos. Por fortuna, el régimen anterior, concentrando toda la ciencia en una sola cabeza, facilitaba ahora la obra de redistribución, minimizando al mismo tiempo los sacrificios.

Había que obtener de Demárato Alcmeón —siempre, claro está, por medios ajustados a derecho— un acto de renuncia sumarísimo y completo, igualitario y definitivo.

Hacía mucho tiempo que Demárato Alcmeón, depositario de todo el saber del universo, estaba vencido. No le importaba su reclusión ni echaba de menos el aire libre; ni siquiera le molestaba el peso monumental de su cabeza. Se sentía demasiado orgulloso de los prodigios de su destino para acusar la soledad o las penalidades. Pero casi desde los primeros días, mientras iba alojando las clasificaciones de Linneo, primero vaga como una mosca, luego cada vez más acuciante, le había asaltado una tentación en cualquier caso irrealizable en sus condiciones de cautiverio; se había apoderado de él el único defecto de un verdadero

sabio, esto es, el deseo imperioso de hacer saber a todo el mundo lo que sabía. Era muy difícil ser la única persona en saber que Che-Huan-Ti, primer emperador de la China, había matado a sus hermanos y no poder decírselo a nadie; o que Alejandro X, papa, no había respetado su voto de castidad y no tener con quien compartirlo; o que cinco multiplicado por ocho son cuarenta y tener que guardar el secreto. Así que la caída del régimen autocrático de Salomón fue providencial. Un minuto más y le hubiese reventado la cabeza, lanzando al aire una polvareda de jeroglíficos, fórmulas, taxonomías y emblemas.

El gobierno de Boges Eyón convocó a toda la población frente al televisor. Durante diez años, Demárato Alcmeón, cucurucho de Ciencias, estuvo hablando sin parar.

Recitó listas de reyes, de gases, de razas, de nubes, de armas, de estrellas.

Escandió nombres de plantas, de telas, de sales, de átomos, de vinos, de libros, de especias.

Vomitó la gramática del sánscrito y del tzotzil, el cálculo infinitesimal, las reglas de la métrica y los horarios del ferrocarril.

Al cabo de este tiempo la cabeza del prematuramente anciano Demárato Alcmeón quedó exhausta y seca y recobró su inocencia primitiva.

El saber general se fundamentaba ahora en una sola ignorancia absoluta. Demárato recibió homenajes, condecoraciones, una pensión vitalicia. Inauguraba puentes; decía en los periódicos cosas sin ninguna sustancia. Se le veneraba como al salvador de la Patria y mártir de la Instrucción Pública. Había asumido sobre sus hombros toda la pobreza de espíritu del universo y allí estaban sus títulos para testimoniar su gloria: el que había renunciado a las leyes de Mendel, el que había devuelto los principios de la mecánica, el que había entregado hasta las últimas notas a pie de página de la *Crítica de la razón pura*… Se instituyó junto a la de Cristo la religión del Ignorante gracias a cuyo sacrificio los hombres podían volver a escribir, sumar y coger el tranvía.

La fotografía del Ignorante —con su pequeña cabeza desecada— adornaba, junto al retrato del presidente y la bandera del país, todos los despachos; su figura, tallada, esculpida, dibujada, compartía con el

Crucificado el tabernáculo de todos los templos; su nombre, pronunciado en alta voz, curaba las jaquecas y calmaba a las bestias.

El Ignorante dormía largas siestas.

A fuerza de admirar al Ignorante por lo que les había entregado, muchos acabaron admirándolo porque lo había entregado. Luego enseguida por el resultado de su sacrificio. Únicamente él, entre todos los hombres, no conocía la diferencia entre fonética y fonémica; sólo él era incapaz de demostrar matemáticamente la relatividad del tiempo. ¿Quién sino él podía ignorar la genealogía de Perseo y la curva de Kondraiev? Entonces se apoderó de los hombres el deseo vehemente, místico, de liberarse también de todo ese gigantesco saber común que les hacía tan inferiores a su benefactor. Querían elevarse por encima de la indignidad de multiplicar. Querían remontar la bajeza de solfear; la frivolidad de hablar griego. Janipo Sinalefa, periodista de gran predicamento, escribió una *Imitatio ignari* en la que invitaba a vaciar las cabezas a semejanza del Ignorante y daba algunas instrucciones para facilitar las tareas de desalojo. Algunos lectores le reprocharon la paradoja de que su exhortación adoptase la forma de una nueva enseñanza, a sumar al cúmulo del que tanto empeño ponían en librarse, pero sus críticas ya no le alcanzaban: porque Janipo Sinalefa había ido olvidando todos sus preceptos a medida que se los había ido dictando a su secretaria.

El problema era, en efecto, que todo acto de renuncia constituía al mismo tiempo un acto de constricción. Como los conocimientos sólo se podían traspasar, el otro tenía que aceptar la donación. Pero ocurría en general que todos querían imitar al Ignorante; y en cuanto a los que aún defendían el saber, lo tenían ya todo en la cabeza: de nada les servía duplicar la geometría de Euclides o la Enciclopedia Británica.

La Renuncia era imposible sin un allanamiento; el Olvido equivalía a un asalto. Enseñar era imponer una carga. El desprecio del saber, generalizado como ideal de virtud, condujo rápidamente a una redistribución desigual del poder y del prestigio, a la medida de las fuerzas y las fortunas.

La cabeza de Artabano Termópilo, enfermo de miastenia severa, fue

invadida en un solo día por tres listas de reyes godos: la de Citisoro Lafistio, pentatleta, la de Mantinea Sandocas, forzuda de circo, y la del joven Mélido Brigo, que empuñaba un cuchillo.

Tesprotia Mírmex, madre soltera, camarera en un local nocturno, tuvo que aceptar en el cuarto de baño la nomenclatura de los cristales de Camarino Arcadión, auditor, a cambio de las cinco mil pesetas que necesitaba para el tratamiento de su hijita Ninfodoria, alérgica a los ácaros.

Es así como fracasó el proyecto democratizador e ilustrado del presidente Boges Eyón; una generación más tarde todo el saber del universo se había concentrado en manos —en las cabezas— de los débiles, los pobres, los malvados y los tontos, a los cuales precisamente este saber colosal, irrenunciable y despreciado, cerraba para siempre todos los caminos.

VI

EL PORTÓN VERDE O DE CÓMO CARLITOS DESCUBRIÓ LA PRIMAVERA

> Entra Jo. No es uno de los indios tockahupo de la señora Pardiggle; no tiene nada que ver con Borriobula-Gha; no es alguien que enternezca gracias a la distancia y a la ignorancia, no puede tranquilizar ni ablandar a nadie como pretexto distante para no intervenir en lo que anda mal en la vuelta de la esquina; no es un auténtico salvaje exótico; es un producto auténticamente nacional. Está sucio, es feo, desagrada desde todos los puntos de vista; es físicamente un ser vulgar de las más vulgares calles. La suciedad que lo recubre es local, los parásitos que lo consumen son locales; las llagas que tiene son locales; la ignorancia nativa […] ¡Muéstrate, Jo, tal y como eres! Desde la planta de los pies hasta la coronilla no tienes nada de interesante.
>
> CHARLES DICKENS, *Casa desolada*

Ningún capítulo de nuestra vida comienza con un «llegó la primavera» o «había llegado la primavera». De hecho, nuestra vida no está compuesta de capítulos; todo está siempre y al mismo tiempo empezando y acabando y en este flujo continuo, en el que los cambios se producen por gradaciones, en el que los acontecimientos precipitan por saturación o por desteñimiento, los cortes son sobre todo lingüísticos: no hay «de pronto» o «repentinamente» en la naturaleza y si el avión ha convertido el viaje en una herida —una identidad intrusa entre paréntesis— lo ha hecho de manera que no deje ninguna cicatriz. Los dos únicos cortes que conocemos son extremos (en los extremos, es decir, de la conciencia) y por eso de ellos no puede haber propiamente relato: «y de pronto nací» o

«y de pronto morí». Entre estos dos «de pronto» inenarrables, la primavera ha llegado siempre ya cuando nos damos cuenta; y esperarla sólo sirve para desacreditar y desvitalizar todas las esperas.

Para exponer la idea más sencilla a veces es necesario un relato muy largo como para extraer una piedrecita del riñón hace falta un hospital muy grande. En todo caso, el relato más extenso es siempre la solución más económica; breve o prolijo, todo relato es siempre más pequeño y tan concreto como el mundo; es siempre más ingenuo y más claro que el pensamiento; breve o prolijo, tiene el tamaño justo si entra en la cerradura, encaja en el mango o enhebra la aguja (porque a veces sólo un camello puede pasar por el ojo de un enigma). El hombre más alto es un hecho sencillo; pero para hacerlo Dios ha tenido que recortarle apéndices, excrecencias, extremidades excesivas, hasta dejarle sólo los brazos *justos*; una mariposa es una evidencia simple y maravillosa, pero para hacer una capaz de volar Dios ha tenido que recortarle con unas tijeras las alas infinitas —las dos mitades del mundo a ambos lados del abdomen— que la mantenían aplastada contra el suelo (como hay que despegar o recortar la figura de la página en blanco o sacar *La Piedad* o el *David* del bloque de piedra).

Había una vez un hombre que se decía a sí mismo Carlitos y que vivía en un país imaginario. Yo también vivía en él.

Todos los países lo son —imaginarios, quiero decir. España se cree un país y en realidad es sólo un eufemismo. Estados Unidos se cree un país y en realidad es una bulimia. Egipto se cree un país y en realidad es un ritmo. Cuba se cree un país y en realidad es una profecía. Israel se cree un país y en realidad es una neurosis. Portugal, en fin, se cree también un país y en realidad es una gripe: un resfriado crónico y benigno, poco contagioso pero incurable, al que diez millones de griposos han dado una bandera, un Parlamento y una Constitución; una Gripe nacional, con su tradición culinaria y su poesía sublime, con su cuerpo de bomberos y su revolución de flores, aislada para siempre entre el Atlántico infinito y el Eufemismo bravucón.

Conocí a Carlitos en Portugal, adonde me había trasladado a vivir con mi pequeña familia en las navidades de 1995. Conocí a Carlitos un año después de nuestro arribo, al final de una jornada en la que se me había

condenado a ser injusto con el primer extraño con el que tropezase a partir de la medianoche. Una larga exasperación, una soledad sostenida, un permanente hormigueo de contrariedades y, en fin, una excursión desdichada me habían preparado para ese encuentro y para una abyección —la segunda más grave de mi vida— que aún hoy no me perdono. El día en que me tocaba portarme mal, Carlitos estaba ahí para recibir el golpe y para no tenérmelo en cuenta.

Pero como esto es un relato y tiene que desprender lentamente su imagen, permítaseme que dé verosimilitud a mi doble reacción de esa noche contando una especie de cuento portugués, aun a riesgo de justificar mi bajeza y de aumentar la injusticia, al mismo tiempo, en otra dirección. Un mes antes de mi encuentro con Carlitos, mi estado de ánimo —por no decir mental— era el que refleja este delirante, metafísico sumario redactado como rápido exutorio en una hora de desesperación:

(Portugal) es un país voluntarioso y modesto: en él la adversidad es constante, pero pequeña.

Desde 1755 no ha sido sacudido por ninguna desgracia espectacular; como avergonzado de haber atraído la atención de Europa, desde entonces se destruye sin alharacas: las casas arden una a una, por separado, y los paseantes se tuercen por turno y sin una mueca el tobillo.

Aquellos cuyo apellido empieza por S pierden las llaves el segundo domingo de cada mes.

A partir de los treinta años se llega siempre tarde a cobrar.

Los nacidos en marzo se vierten la leche sobre la camisa; los de junio son viudos; a los que viven en el número diez de su avenida les toca ser cornudos.

Lógica portuguesa. «Si pierdo el tren, se incendia el Ayuntamiento de Lisboa.» «Si me duele la cabeza, los perros matan al faisán.»

En lengua portuguesa, como es sabido, la palabra «azar» no designa cualquier forma de contingencia: las cosas que ocurren por azar sólo pueden ser malas. Por eso hay que moverse siempre en un terreno reducido en el que todas las variables estén bajo control. Una

contingencia moviliza ondas centrífugas de consecuencias imprevisibles. El estornudo de un limpiabotas puede agravar la crisis de la República.

Si los portugueses tienen ambiciones pequeñas es para que puedan ser frustradas mediante calamidades también pequeñas. Son las servidumbres del patriotismo. El puente sobre el Tajo probablemente se vendría abajo si alguien quisiese alcanzar la gloria al otro lado.

Eso explica quizás que los extranjeros sean recibidos con desconfianza. Con casi toda seguridad el terremoto de 1755 se produjo porque un francés no abandonó la idea de reunirse con su amante después de haberse vertido la leche sobre el chaleco. Tampoco se dejó disuadir por una torcedura de tobillo. Y ni siquiera renunció cuando el coche de caballos perdió una rueda. Así que hubo que destruir Lisboa para que no alcanzase su propósito.

No es que los portugueses sean tristes; es que se *contienen*. Soportan todo el peso del mundo, como Atlas, sobre su silencio y discreción.

[En España —es sabido— «las desgracias nunca vienen solas». Pero este apotegma de nuestro muy genuino y más castizo empirismo se limita a constatar que las desgracias llegan siempre en racimo o en umbela, como las uvas, o al menos por parejas, como las cerezas, desprendidas en puñados de un orden cósmico que ni desmienten ni agotan. En España las desgracias nunca vienen solas porque hasta las desgracias son sociables. Hijas de causas independientes se nos acercan —por así decirlo— cogidas del brazo. En Portugal, en cambio, una desgracia es siempre *causa* de otra desgracia. Y la causa de la primera desgracia es simplemente la de la existencia del mundo; el primer golpe de dados determina el imperio de una ley de perros, apenas *reprimida* por un ininterrumpido esfuerzo de voluntad —y por muchas precauciones neurasténicas. Las desgracias vienen una detrás de otra, aisladas y sucesivas, en orden de parada militar, como los números o las olas. A veces los españoles tienen la suerte virada; puede ocurrir que la fortuna nos dé la espalda. A los portugueses les da la espalda la metafísica, la geometría y hasta la física cuántica. Mientras los españoles se mantienen en el nivel de la superstición, los portugueses han alcanzado ya el superior estadio de una

desgracia científica.]

[Mientras hay voluntad no hay mundo; cuando la voluntad cede, se vierte la leche.

Se pasa así del tedio a la catástrofe.]

[Hay hombres que pasean pescados muertos, dentro de una bolsa, por Lisboa. Justifican así haberse levantado por la mañana. Pero al mismo tiempo querrían, y no pueden, librarse de esa carga. Porque el vagón de metro huele a pescado y gotas de sangre y grasa han manchado la mesa del director del banco que les tiene que conceder un crédito. Existir es indispensable, pero es realmente una vergüenza.]

[Me han garantizado la veracidad de esta historia. Ocurrió que un portugués que iba a cobrar su pensión al otro lado de la ciudad tropezó en el andén y, aunque se levantó a toda prisa sin preocuparse de las consecuencias de su caída, perdió el tren. Cogió un taxi y fue detenido por los bomberos, que trataban de apagar un incendio en una calle céntrica. El metro iba atestado de gente. Cuando llegó al banco éste había cerrado ya sus puertas. Como no tenía dinero tuvo que rehacer a pie todo el camino; cerca de su casa, se cruzó con varios conocidos, a los que saludó tímidamente con la cabeza. Un policía le indicó que cruzara por el paso de cebra. Había entrado ya en su calle cuando, de pronto, una gaviota vino a posarse junto a él y le habló de esta manera: «Rui Pedro Pinto de Castro, estás muerto. Te has matado esta mañana en la estación y tus sesos yacen pisoteados sobre el andén». Había recorrido arriba y abajo toda Lisboa, muerto y con la cabeza partida, y todos, *por cortesía*, habían guardado un discreto silencio al respecto. «Bueno —respondió Rui Pedro Pinto de Castro entrando en el portal—, mi mujer no notará la diferencia».]

[Recapitulemos a 25 de noviembre de 1996, casi un año después:

—Nada más entrar en Portugal, el primer día, salta en pedazos el parabrisas de mi coche y tengo que hacer treinta kilómetros bajo una lluvia torrencial, envuelto en una mala gabardina y con cuatrocientos kilos de libros en la parte de atrás, hasta el pueblo más próximo, donde —se entiende— no pueden hacer nada por mí. Tengo que pasar noche en Évora y sólo llego a Lisboa treinta y dos horas después.

—La primera semana de estancia en nuestra nueva casa de Parede nos roban el aparato de música que aún no he acabado de pagar.

—Un camarero de nombre Asdrúbal nos roba en un restaurante de la Rábida las llaves del coche. Una grúa se encarga de llevarnos a Setúbal, adonde tengo que volver al día siguiente para recoger el coche y pagar el cambio de cerraduras.

—Cada vez que intentamos alguna gestión tendente a aumentar nuestro bienestar material, el plazo ha concluido *el día antes*.

—Se nos han roto, uno por uno, dos juegos de diez vasos, tazas irreemplazables, dos fuentes, una cazuela de barro, todos los tupper del niño, la lámpara egipcia.

—Se nos ha estropeado el nuevo equipo de música, la resistencia eléctrica, la plancha, la batidora, el teléfono, la nevera, la persiana, la olla (tres veces), la aspiradora recién comprada.

—Se nos olvidan constantemente las cosas y las recordamos cuando más daño o más molestias puede ocasionarnos.

—Perdemos dinero, las llaves, libros, los zapatos del niño.

—Todos los días se funde una bombilla.

—Tenemos —sobre todo Lucía y yo— horrendas pesadillas.

—Ha llovido sin parar. Si sale el sol, me rompo una muela comiendo costillas; y si me rompo una muela comiendo costillas, entonces —en aplicación rigurosa de la lógica lusitana expuesta más arriba— comienza de nuevo a llover.

—Hemos tenido: resfriados, alergias, diarreas, orzuelos, infecciones en el dedo y en los oídos, lombrices, quemaduras, caídas, jaquecas, dispepsias, calenturas, goteras, moho, hormigas y pulgas, discusiones, viento (y hasta una bestia probablemente que corretea en el desván).

—Las cerillas no se encienden.

—Los gusanos se están comiendo nuestra cama.]

[Pero hay que entender las adversidades relacionadas menos como acontecimientos singulares que como recurrencias de cuya combinación el cálculo de probabilidades permite deducir la densidad negativa de nuestras jornadas. Veamos el modelo de una hipotética semana.

LUNES: Nos roban las llaves del coche.

MARTES: Me rompo una muela comiendo costillas, se funden dos bombillas, a Ana le sale una calentura, los niños tosen.

MIÉRCOLES: Me sale un orzuelo, se nos rompe la lámpara egipcia, perdemos el tren.

JUEVES: No podemos abrir la persiana, llueve, Lucía pierde oído, las latas de atún están caducadas, Juan tiene una reacción alérgica a la leche.

VIERNES: Nos quedamos sin gasolina en mitad de la autopista.

SÁBADO: Nos desaparece todo el dinero a las siete menos cuarto de la mañana, Ana tiene el período, me quemo varios dedos al encender la salamandra, Lucía tiene pesadillas, el gato nos roba el bacalao que íbamos a cenar.

DOMINGO: Se estropea la nevera, no encontramos uno de los zapatos nuevos de Juan, Lucía vomita camino de Ericeira, se rompe solo —como en *El asunto Tornasol*— nuestro último vaso.

Y la semana sucesiva trae consigo una nueva combinación.

Hay días en que una sola gran adversidad prolonga sus efectos concatenados hasta la noche (LUNES, VIERNES); otras veces se nos exaspera por acumulación (MARTES, MIÉRCOLES, JUEVES, SÁBADO, DOMINGO). pero estamos llegando ya a ese punto en que basta *una sola adversidad pequeña* —que se acabe, por ejemplo, el gas en plena ducha— para mantener el mismo nivel máximo de exasperación.]

[MISTERIO 1, que puede formularse como sigue: los lugares a los que uno quiere volver *desaparecen*.

Basta, en efecto, proponerse volver a una ciudad para que desaparezca.

Quisimos volver a Obidos, esa bellísima ciudad blanca acorazada, y no encontramos ni indicaciones en la carretera. De hecho, no encontramos ni carretera. Nuestro deseo levanta una bruma que lo devora todo.

El espíritu del derrotado don Sebastián maneja tal vez los hilos. Así se explica. Si quieren volver es porque les gusta. Si les gusta, *hay que hacerla desaparecer*.

A veces me acomete la tentación de ir a todos los sitios que aún no conozco e *intentar volver*.

La bruma se tragará también los periódicos que podrían dar la noticia.]

[Por tres veces, y durante varias horas, he buscado el único lugar de Lisboa donde me he sentido cómodo, un barecillo de la Alfama en una callejuela empinada poblada de antiguas putas y niños desbocados. No he conseguido encontrarlo (e iba a parar, en cambio, una y otra vez, por los itinerarios más caprichosos, a la misma cafetería sombría y pretenciosa que aborrezco). Le he dicho a Lucía, encaprichada también con este bar, que las casas de la Alfama cambian de lugar apenas se hace de noche, que las calles giran y se anudan con arreglo a una órbita de larguísima duración, que nuestro bar volverá algún día al sitio donde lo encontramos la primera vez y que conviene, por tanto, comprar el periódico todas las mañanas, pues en él se indica, junto a las farmacias de guardia y los muertos del día, *dónde están hoy las casas de la Alfama*. Pero no es verdad. La verdad es que nuestro bar *ha desaparecido*. Se lo ha tragado la tierra *porque nos gustaba*. Intentábamos volver y cada paso que nos acercaba a él borraba una ventana, una pared, una niña. Y nuestro *exceso de voluntad* ha hecho volar todo por los aires.]

[Los parques de Lisboa, como sus bares, están llenos de hombres maduros sentados en los bancos completamente solos. En Egipto nada tan grave puede ocurrirle a uno como para quedar separado del grupo social al que pertenece. En España, por su parte, aquellos que se ven de pronto precipitados por la desgracia fuera de su medio se apresuran a formar una sociedad nueva: así los cancerosos o las violadas o los ex

combatientes se reúnen entre sí. En España los que pierden los amigos pueden todavía volverse sectarios. En Portugal la amistad es ya una secta, y fuera de ella a los hombres sólo les cabe pasear tristemente pescados muertos por Lisboa.]

Un marxista, lo sé, no debe creer en las potencias sobrenaturales, pero todavía hoy sigo convencido de que hubo algo metafísico, milagroso, inaprehensible para la ciencia materialista, en ese aumento geométrico de adversidades —transportadas por locos pessoanos y policías hechizados— que acabó en julio de 1998, la víspera de nuestra partida de Portugal, en un hospital de Lisboa, *salvado por los pelos* de la muerte que, una tarde melancólica de tres años antes, me había profetizado una rubia bruja católica en una tetería de la rua dos Restauradores. Esto, en todo caso, es otra historia. Lo cierto es que, como signo y nutrición de esta atmósfera sobrenatural, era *típico* de Portugal —no sé si la globalización habrá disuelto también esta diferencia—, era típicamente portugués, no menos que los *pasteis de nata*, el *bacalhau douro* y el *fado*, era *típico* de ese país, digo, que *las cosas cambiasen solas de lugar*. Sobre todo las llaves. Nuestra estancia en Portugal, en efecto, estuvo presidida por un horizonte continuo de llaves perdidas o robadas, de llaves desaparecidas, de llaves que, apenas se las perdía de vista, saltaban como pulgas a posarse en otra mesa o en otra estantería, de llaves que corrían, brincaban, se ocultaban y desaparecían. Había que mantener, sí, las llaves siempre encerradas en el puño para que no escapasen volando a otro bolsillo o a otra cerradura. Y eso lo aprendí precisamente la noche en que conocí a Carlitos.

Mi pequeña familia y yo habíamos vuelto un domingo de diciembre de otra excursión fallida a un bellísimo pueblo que nuestro deseo había hundido para siempre en las entrañas de la tierra. Después de un pinchazo, dos misteriosas pérdidas de orientación en carreteras rectas (que nos lanzaban a interminables circuitos y espirales dotadas de una sola salida imprevisible) y de una discusión desesperada sobre la diferencia entre el «morado» y el «malva», detuvimos por fin el coche, electrizados como felinos, agotados como tuberculosos, delante del

portón verde, con los dos niños dormidos en el asiento de atrás.

Vivíamos en un lugar perfecto, idílico, literariamente muy estimulante. Desde fuera de nuestros cuerpos, éramos la envidia del mundo entero. En la llamada línea de Cascais, a apenas doce kilómetros del centro de Lisboa, está Parede, el antiguo establecimiento balneario, famoso en otro tiempo por sus aguas yodadas, donde el gran Pereira, el héroe de la novela de Tabucchi, trata en vano de restaurar sus fuerzas y ordenar sus ideas. Nosotros vivíamos casi al borde del mar, por debajo de la vía del tren, entre los restos ya mordidos y aburguesados de su pasado aristócrata: habíamos alquilado una casita diminuta a espaldas —pues era, en efecto, la vivienda de los antiguos guardeses— de un enorme y decadente palacio de finales del siglo XIX, abandonado en sus dos terceras partes, a cuyo jardín, ahora convertido en un pragmático huerto, teníamos libre acceso a través de una puerta que la propietaria no cerraba nunca. Desde el exterior, se entraba a nuestra casa por una empinada callecita lateral, a través del colosal portón de la antigua cochera: un portón de hierro verde, grande y ojival como el arco de una iglesia, en uno de cuyos pesadísimos batientes se abría una poterna, también verde, como mimetizada en el conjunto, para el paso cotidiano de los residentes o visitantes de a pie. Para abrir el portón, concebido para carruajes y caballos, se necesitaba la misma fuerza que para construir las Pirámides y sólo la abríamos cuando, como en este caso, teníamos que llegar con el coche hasta la misma puerta de casa, distante apenas unos cincuenta metros de la calle.

Sintiéndonos muy desgraciados y al mismo tiempo muy aliviados por el regreso, con uno de los niños ya en brazos, descubrí frente a la puerta de nuestra casita… que no tenía las llaves. Renuentes todavía a aceptar el imperio de la magia, cometíamos una y otra vez el error, subsanado a partir de esa noche, de llevar las llaves en enjambres —lo que es como encerrar a diez mortales enemigos en una misma celda— y volaban por tanto en enjambre, todas juntas, cada vez que nos descuidábamos. Pensé, pues, que me las había dejado puestas en la cerradura del portón y corrí hacia allí; no estaban. Tampoco en el motor de arranque del coche. Tampoco, claro, en mi bolsillo ni en el bolso de Ana ni en las escaleritas de la casa. Corrí de un lado a otro, en desbocado vaivén, con la ineficacia

paróxica del que trata de escapar a un incendio, y en mi enésima e inútil cabalgada sobre mis propios pasos vi de pronto, a través del portón abierto, una sombra que se deslizaba calle arriba.

En mi locura, se me ocurrió que había encontrado la solución, lo que en este caso quería decir un enemigo o, lo que es lo mismo, una conspiración: «Las tiene ese tipo», me sobrevino sin ninguna vacilación.

Con mis botas de siete leguas lo alcancé en un instante. Aferré la sombra por el hombro y se dio la vuelta. Era un hombre joven, por debajo sin duda de los treinta años, muy delgado, muy chupado, con carita de ardilla o de rocín, una boca pequeña, con dos dientes maltratados, en la punta de unas mandíbulas sin afeitar. Llevaba apenas un resumen de ropa para esa época del año y en muy mal estado; una chaqueta de pana, abrochada a medio pecho por un solo botón, constituía todo su abrigo frente a la humedad y el frío. Me miraba sin sorpresa ni violencia, con un brillo de fiebre en los ojos; y me sonreía con una mansedumbre desarmante. Yo todo esto lo vi enseguida, pero no acabé de verlo, y por eso no me desarmé, rodando como rodaba en mi rueda de agravios.

—Dame las llaves —le conminé.

Él se quedó encantado con mi pronunciación.

—¿Eres español? —me preguntó cándidamente—. Yo tenía un amigo español que se llamaba Manolito.

Insistí en mi demanda, supliqué, amenacé e incluso —lo confieso— le obligué a meterse las manos en los bolsillos y a darles la vuelta bajo la luz de la farola: sólo llevaba, lo recuerdo, una moneda de cincuenta escudos y una de esas calcomanías que regalan con las bolsas de patatas fritas. Yo insistía, suplicaba, amenazaba mientras él se dejaba hacer, sin resistirse ni ofenderse, manso como una patata, pendiente más bien, entre complacido y comprensivo, de mi cara y de mi voz.

—Tú eres Manolito, ¿verdad?

Empezaba yo a dudar, furioso en cualquier caso ante la imagen de mis niños dormidos y la casa inaccesible, cuando Ana me gritó desde el portón:

—¡Las he encontrado! Vuelve, no las tiene él.

Las llaves estaban… ¡en la cerradura del portón! O, mejor dicho,

habían vuelto ahí, pues hasta cinco veces había mirado en él sin encontrarlas; habían vuelto ahí, después quizás de dar la vuelta al mundo, después de abrir la puerta a un borracho, de cerrar un cofre, de aparearse con un llavero desconocido, de revolotear sobre los árboles y repicar en las ventanas; habían vuelto ahí para salvarnos y avergonzarme.

Lo cierto es que ese joven que seguía sonriéndome dulcemente no las había tenido nunca. Lo vi todo desde el principio, como habría debido verlo, y me cayó un rayo encima. Y estaba tan cansado, tan nervioso, tan exasperado, me sentía tan miserable y, por contraste, me parecía hasta tal punto inocente este pobre ángel desharrapado, que me eché a llorar. Sí, balbucí «Perdón, perdón», lo abracé y me eché a llorar como un niño, con grandes sollozos incontenibles y aparatosos sorbetones de nariz; me eché a llorar entre sus brazos y él se compadeció de mí. Me apretó contra su pecho, me palmeó suavemente la espalda y se echó a llorar a su vez, sin comprender otra cosa que un tremendo dolor sin fronteras:

—¡Ay, Manolito!, no llores. No llores, Manolito.

Y mientras llorábamos el uno sobre el otro, no dejaba de repetir:

—No llores, no llores… soy Carlitos.

Esa noche Carlitos me salvó el juicio, cuando estaba a punto de perderlo definitivamente, y me rescató la sensibilidad, ya embotada y estragada. Desde ese día fuimos, en algún sentido, buenos amigos.

En algún sentido. Ignoramos los caminos por los que un joven urbano de una ciudad occidental, donde no hay huérfanos de guerra ni catástrofes humanitarias, se desvía un milímetro de la corriente, da un paso en falso, pierde el compás, se despeña en la cuneta y se queda de pronto solo, sin casa, sin amigos, sin parientes, sin gobierno; pero nos gusta creer que detrás de ese destino hay una Ley, justa como todas las leyes, que nunca hará sentir su severidad en nuestras vidas. Nuestras ventajas nunca nos parecen contingentes y por eso las miserias de los otros nos parecen inexorables; y los miles de Carlitos que pueblan nuestras ciudades, asumidos como las desagradables palomas de nuestras plazas o las repentinas cucarachas de nuestras cocinas, sirven sobre todo para

iluminar los méritos en los que se apoyan nuestros privilegios y la excelencia y naturalidad de la Ley que nos los ha proporcionado. Pero de esta manera, el milímetro que saca al vencido de la riqueza lo saca al mismo tiempo de la humanidad, a una nada paralela donde la compasión no puede alcanzarlo ni la dignidad resocializarlo. En Egipto se es pobre *pero* viejo, porque la vejez asegura el respeto que niega el dinero; se es pobre *pero* se está enfermo, se es pobre *pero* se está loco, porque la enfermedad y la locura aún inspiran piedad; se es pobre *pero* pariente, *pero* vecino, *pero* mendigo, *pero* gracioso, porque la sociedad se espesa sobre todo en los bordes y nadie cae tan bajo que no caiga entre hombres. En Europa, en cambio, la pobreza resume ontológicamente al vencido y a ella sólo se pueden añadir redundantes y agravantes: el vencido es pobre *y además* viejo *y encima* enfermo *y para colmo* loco *y también* drogadicto, extranjero, pedigüeño, incomunicable, contagioso. Todo aquello que, en otros países, le incluiría en una clase, un gremio, un grupo o una familia, entre nosotros aumenta su marginación y atornilla el rechazo social de que es objeto. Ni siquiera hay leprosarios para los excluidos. Los pobres occidentales son quizás menos, pero son *más pobres*; apenas un milímetro incalculable fuera del anchuroso brillo y el cuerpo se desprende al mismo tiempo de todas las relaciones. Y vemos bajar flotando todos esos cadáveres por nuestras calles sin el menor estupor, irritados apenas por la poca prisa que se dan nuestras instituciones en retirarlos, como a escombros, de nuestra vista.

En Parede, como en todas las ciudades occidentales, había una bandada de barbones solitarios y vagabundos descarrilados que paseaban sin correa sus cadáveres bajo el sol; y los devolvían a sus tumbas cuando —como era habitual— llovía sobre el mundo. Uno por uno, aquí y allá, como grandes aves indiferentes, mordían un pan seco recostados a la puerta del centro comercial o se tambaleaban hacia el mar o espigaban las basuras del supermercado; a veces pedían un cigarro o una moneda y muy raramente aventuraban una mirada provocativa, último residuo de una autoestima alimentada ya tan sólo del placer de saberse amenazadores. Luego, de pronto, un poco más tarde que los laboriosos burgueses de la población, se retiraban a dormir a una casa abandonada cerca de la estación, no como una familia okupante en un hogar precario

sino como huéspedes huraños, ferozmente individualistas, de un hotel para desahuciados. Ésta fue toda la información —la referente a su refugio— que pude obtener de Carlitos en dos años. De todos los barbones solitarios de Parede, Carlitos era el más solitario; ni siquiera parecía compartir con los demás su común manera de ignorarse recíprocamente. Una tos seca sacudía regularmente su cuerpo muy escurrido y en sus ojos brillaba una permanente fiebre; estaba sin duda enfermo, tal vez tuberculosis, tal vez el sida, o tal vez la una y el otro amamantándose mutuamente. Quizás la droga había devastado su cuerpo y su mente o quizás, al revés, había perdido primero la cabeza y luego había ido perdiendo todo lo demás, el trabajo, la novia, la salud. Quizás tenía unos padres en Oporto o en Braganza que lo habrían querido de otro modo y que ya no lo buscaban. Nunca pude averiguarlo. Si le preguntaba de dónde era, Carlitos respondía con una concreción absoluta: «Hoy se han posado tres pájaros menos en la torre de la iglesia, Manolito». Si le preguntaba si tenía familia o hasta qué edad había estudiado, Carlitos contestaba con matemática precisión: «He visto cinco coches rojos esta mañana, Manolito». No eran evasivas ni vergüenza de sí mismo: era pura y desnuda simplicidad. Era puro y desnudo desasimiento. Carlitos era tan inocente que no podía tener ni dios ni patria; era demasiado bueno para tener un pasaporte; demasiado humano para portar una identidad, demasiado tonto para no ser universal. Incluso a uno le resultaba extraño que tanta universalidad hablase portugués y en su boca el idioma mismo parecía artificial, adventicio, aprendido, infligido, como lo son en realidad todas las lenguas en las que amamos y por las que nos matamos.

Por un reflejo injurioso, cada vez que me tropezaba con él, temía por un momento que fuese a pedirme algo o a enredarse para siempre en mi vida, que había seguido entretanto poblándose de ratones, cataclismos y fantasmas. Pero Carlitos era demasiado concreto para hacer planes y, si le sobraban quizás razones para estar desesperado, le faltaba en cambio el sujeto de la desesperación. Carlitos era tan objetivo como un chubasco o un corrimiento de tierras. Era imprevisible, pero nunca impertinente. Desaparecía durante semanas y luego lo encontraba, un día y otro día, al otro lado del portón, apenas salía de casa. Entonces —una especie de

tradición que lo fue desde la primera vez y sin mediar palabra— lo acompañaba a hacer la compra al supermercado, donde no le dejaban, o no se atrevía, a entrar. Reunía tres o cuatro modestas vituallas —pan, un poco de queso, un refresco, a veces una lata de atún— y ponía muy satisfecho al lado de la caja su monedita; yo completaba el resto. Carlitos nunca abusaba y nunca daba las gracias. Estaba sobre todo muy contento de haber recuperado a Manolito.

Una noche, a las cinco y media de la madrugada, resonó el timbre del portón en nuestra casita de muñecas. Dos veces más vibró, largo y tranquilo, antes de que yo tuviese tiempo de saltar, sobresaltado, de la cama y correr con media camisa al jardín. Abrí la poterna y allí estaba, claro, Carlitos. Mal abrigado, sonriente, incapaz de apercibirse de mi ansiedad y mi mal humor, me tendió la mano con complicidad: «Manolito, he llamado tres veces». Le pregunté disciplinadamente si necesitaba algo y le ofrecí con heroica cortesía un poco de agua o unos escudos para cigarrillos, pero Carlitos sólo quería precisamente aquello que ya había hecho: llamar tres veces al timbre de mi casa. A partir de ese día, todas las noches, a veces a las cuatro, a veces a las cinco, a veces a las seis de la madrugada, nos despertaban de golpe los tres timbrazos reglamentarios, guiño acústico o pañuelo eléctrico mediante el cual Carlitos nos saludaba desde lejos y celebraba nuestra amistad, corneta de existencia, afirmación sonora —como un morse de nudillos entre dos celdas contiguas— que ni siquiera solicitaba contestación. Del hecho de que llamase noche tras noche a las cuatro, a las cinco, a las seis de la madrugada, podemos concluir que Carlitos era un pelmazo —y así lo maldije a menudo en mi cabeza—, pero podemos deducir también que Carlitos seguía teniendo cuerpo cuando los demás humanos lo habían acostado y vencido ya en sus camas y que paseaba su fiebre por Parede, a las cuatro, a las cinco, a las seis de la madrugada, sin descanso ni refugio, camina que te camina por las calles tristes, provincianas, severas de la villa, bajo la luz aceitosa de las farolas, sin que nadie lo detuviese ni lo llamase en los desfiladeros de casas muertas, camina que te camina contando los coches aparcados y los ladrillos y los balcones, sintiendo de pronto, al pasar junto al portón, el terror de no estar en ningún mundo o sencillamente el placer muy infantil de entrar en contacto con él —y de

que este contacto emitiera un sonido, hiciera un poco de ruido. Conocía a alguien en Parede; alguien le conocía en Parede y esos tres timbrazos eran sólo la manifestación sonora —trino de pájaro o batir de palmas— de su alegría: hacía saber que sabía que Manolito sabía de su existencia. No sé durante cuánto tiempo siguió llamando Carlitos a mi puerta, pues tras una semana de insomnios familiares, y aceptada la autosatisfacción semiótica de los timbrazos, creí poder desconectar el timbre, antes de acostarme, sin alterar o empeorar su vida y mejorando, a cambio, la mía, apresada cada vez más entre la Bestia y la Niebla. Pero todavía lo imagino a menudo —a Carlitos— pasando noche tras noche junto al portón y pulsando exactamente tres veces el timbre mudo, menos ya como un impulso o un grito, o como un ritual terapéutico, que como una especie de obligación consciente y generosa, la de un puntual despertador o celoso imaginaria, convencido quizás de que yo le había impuesto o implorado esa tarea de cuyo estricto cumplimiento dependía mi tranquilidad y hasta mi supervivencia. En sus abstractos, inútiles, redundantes vagabundeos nocturnos, Carlitos había acabado por adquirir una misión: contra el sueño, contra su olvidadiza concreción, sobreponiéndose a los muchos enemigos que habrían querido impedírselo, tenía que pasar por el portón y no olvidar la triple contraseña secreta, picada en el pulsador, con la que me tranquilizaba: «Duerme, Manolito, duerme, que Carlitos está vivo y vela por ti».

Llevábamos algunas semanas sin verlo, cuando Carlitos reapareció un día de febrero de 1997. Nuestra minúscula, desvencijada y a veces sórdida casita, como ya he dicho, se asomaba a los cincuenta metros de pavés, roto e invadido por la hierba, que unía el portón verde con el pequeño porche, a la derecha de la vivienda. Ese empedrado viejo, y el huerto al otro lado de la tapia, y el cuadrado de arbustos y lodo detrás del porche, eran nuestro salón; y por ese salón intermitente habíamos alquilado una permanente chabola. Porque cuando llovía —y llovió y llovió eternamente sobre Lisboa durante esos dos años y medio— nuestra espaciosa mansión se reducía a dos habitaciones asfixiantes y oscuras desde las que oíamos chorrear el agua sobre la vasta sala exterior, reconquistada por la naturaleza. Ese día de febrero, entre una nube negra y la siguiente, habíamos sacado nuestras sillas al sol para secarnos la

humedad metafísica que pudría las cebollas en doce horas y enmohecía la ropa interior en los armarios. Estábamos allí, lagarteando un poco ansiosos, siempre pendientes del cielo, cuando llamaron al portón. Había yo apenas entreabierto la poterna cuando a través de la rendija se coló una centella y un aullido; un segundo más tarde, recobrado de la sorpresa, vi a Carlitos corriendo hacia el porche, sin dejar de gritar, con un enorme cuchillo amenazante levantado en la mano derecha. Corrió y corrió y corrió, y gritó y gritó y gritó, hasta que nuestro estupor, al borde ya de las sillas que ocupaban Ana y los niños, lo frenó en seco. Entonces nos fijamos. Carlitos llevaba en la cabeza un gorro de papel en el que había pintarrajeado dos tibias y una calavera; se había ajustado un parche de fieltro en el ojo izquierdo; y empuñaba una fláccida espada de cartón, mal improvisada a tijeretazos, que ahora se doblaba tristemente sobre nuestras cabezas. Carlitos vio nuestras caras de sorpresa, y las de terror de los niños, y se volvió hacia mí con un puchero en los labios, apeado bruscamente de su placer infantil, decepcionado hasta las lágrimas y asustado de nuestro propio sobresalto.

—Pero, Manolito —dijo—. ¡Es carnaval!

Y muerto de miedo se echó a llorar.

He contado todo esto para poder contar —porque tiene que ver precisamente con los cuentos— mi último encuentro con Carlitos, un año después del abordaje pirata, a principios de marzo de 1998. Volvía yo a casa por la calle abajo después de haber visto desvanecerse ante mis ojos el edificio de correos —porque me urgía certificar una carta— cuando lo vi unos metros por delante de mí. Confieso que no me alegré de verlo: en los últimos meses había aprendido que la alegría era la causa de los rayos, la varicela y los accidentes de tráfico; en los últimos meses se había apoderado de mí, además, esa pereza mortal que llaman *prisa*. Pero confieso que cuando le toqué el hombro y se volvió (repetición e inversión del gesto de la primera noche) me dolió mucho verlo. Desde la última vez que habíamos estado juntos, quizás cuatro o cinco meses antes, Carlitos había cambiado o, más exactamente, había declinado mucho. Su enfermedad, cualquiera que fuese, lo había arrinconado,

limado, sorbido, doblado y hasta pintado un poco de amarillo. Como todo cuerpo le había quedado un trapo colgado de una gran cabeza, tosía sin parar y los ojos se le habían secado, grandes y brillantes como dátiles. Pero el cambio más extraordinario, del que no me di cuenta enseguida, se había producido en su cara: Carlitos ya no sonreía. La enfermedad le había cerrado la boca y este eclipse, por así decirlo, iluminaba las ruinas de alrededor. No se trataba, no lo creo, de que el mundo hubiese penetrado finalmente en él y hubiese corrompido su simplicidad; era sencillamente que se había quedado sin fuerzas. Era sencillamente la debacle.

—¿Qué te ha pasado, Carlitos?

—Ayer tenía unas manos como éstas, Manolito. —Y me mostró las manos temblorosas con un terror animal en la mirada.

Me acompañó cuesta abajo como un corderito, con la mansedumbre de siempre pero sin la traviesa inocencia de otras veces, la boca obstinadamente cerrada, arrimándome su cuerpo hasta la fricción para templar un último miedo. Llegamos al portón verde. Me detuve y me volví hacia él: estaba apagado, distante, serio, perdido, completamente absorbido dentro de algo que no podía dominar. Metí la llave en la poterna y empujé el batiente de hierro, que rechinó y vaciló antes de abrirse.

Y entonces Carlitos, como imitando a la puerta, abrió la boca estupefacto, dio un paso atrás y volvió a la realidad. Enseguida, arrebolado, maravillado, alzado casi por los aires, asomó la cabeza en el jardín. Ni Dios ni un dragón ni la novia perdida ni la madre ausente habrían podido provocarle una sorpresa tan grande.

—Pero… —dijo golpeándose la frente con la mano, sin acabar de creérselo—. Pero… ¡si ha llegado la primavera!

Se golpeó la frente con la mano, sí, y gritó asombrado: «Ha llegado la primavera». No volví a ver más a Carlitos y puedo imaginar su final (completamente solo en el hospital más triste de Lisboa, llamando «Manolito» a todos los médicos e incluso «Manolito» también al siniestro cura encargado de recoger con pinzas, sin hacerse preguntas, la inútil colilla de su alma), pero me impresionó mucho, y no he podido olvidar, el ingenuísimo golpe en la frente, rebote del descubrimiento, ni las

condiciones mismas de este descubrimiento. Entre la calle y mi empedrado, entre el exterior y el interior, no había ninguna diferencia: había sólo un portón verde. Pero Carlitos tenía que pasar, a través de él, *al mismo clima y al mismo país*, para poder ver lo que había tenido toda la mañana delante de los ojos. Tenía que *salir al lugar donde ya estaba*, volver a entrar en su propio espacio, cortarlo en dos con una tapia y abrirla de golpe, para descubrir el mundo enterrado en su postración, el cambio oculto en la continuidad confusa y sin fronteras de la experiencia. De todos los habitantes de Parede, me atrevo a sostener, sólo él, que había llegado tan abajo, y yo, que le había oído gritar, nos dimos cuenta de ese cambio planetario, cuyos indicios vagos sólo eran perceptibles, por así decirlo, *en un cuadro*. El cuadro era mi jardín. Y así yo mismo, tan distraído, tan ocupado con mis misterios y mis ratones, seguí la mirada de Carlitos y vi un cañonazo de sol en el muro y me fijé en la jacarandá, que había dado dos lucecitas moradas, y atisbé una lagartija entre las buganvillas. Había llegado, en efecto, la primavera y por una vez también nosotros estábamos ahí.

Un libro —un relato— es ese portón verde que se abrió de pronto, abriendo la boca de Carlitos. Hay dos caminos para descubrir la primavera: precipitarse muy abajo, dejarse llevar por la corriente, avanzar a golpes de tos y empujones de desdicha y tener luego la suerte —un verdadero milagro— de que una llave, cuando se ha perdido todo, franquee un jardín inesperado delante de los ojos. O leer un libro. Hay un capítulo de *El corazón es un cazador solitario* de Carson McCullers que comienza: «Había llegado la primavera». Y hay un capítulo de *Casa desolada* de Dickens que comienza: «De pronto llegó la primavera». Y hay un capítulo de *La isla del tesoro* de Stevenson que comienza: «El aire se llenó de primavera». Como hay ahora un capítulo, quizás el último, de la vida de Carlitos que comienza también, o termina, con un «Ha llegado la primavera».

Bienaventurados los que no tienen que arruinar antes su vida y esperar luego un milagro para descubrir la primavera.

Pero el asunto no es tan cursi como parece. No lo es. Detrás de un portón verde descubrimos la primavera… o el infierno. Porque hay muchos capítulos de muchos libros que inician también con estas

palabras fáciles y terribles: «Había comenzado la guerra».

¿Para qué sirve la sociedad? Para que no *sintamos* la llegada de la primavera, para que no *nos demos cuenta* de que ha estallado la guerra. ¿Para qué sirven los libros? Para descubrirnos que en el mundo hay a veces primaveras y hay casi siempre guerras.

En una de estas guerras sucumbió Carlitos.

Santiago Alba Rico (1960) estudió filosofía en Madrid. Empezó como guionista del espacio de los Electroduendes del programa *La bola de cristal*. Ha colaborado en distintos medios de comunicación de perfil alternativo, donde ha venido publicando ensayos de crítica cultural y política que han despertado el interés y la atención de un amplio sector del público atento. Ha publicado más de quince libros, entre ellos *Las reglas del caos* (que fue finalista del Premio Anagrama de Ensayo en 1995), *Vendrá la realidad y nos encontrará dormidos*, *Capitalismo y nihilismo*, *El naufragio del hombre* y *¿Podemos seguir siendo de izquierdas?* (Panfleto en sí menor). *Leer con niños* se incorpora al catálogo de Literatura Random House después de su gran repercusión en 2007, cuando fue publicado en el sello Caballo de Troya.

Edición en formato digital: septiembre de 2015

© 2007, 2015, Santiago Alba Rico
© 2015, Penguin Random House Grupo Editorial, S. A. U.
Travessera de Gràcia, 47-49. 08021 Barcelona

Diseño de portada: Penguin Random House Grupo Editorial
Fotografía de portada: © Miguel Brieva

Índice

Leer con niños

Hijos

Prólogo a la segunda edición

Introducción

I. La guerra contra los límites: el síndrome de Jerjes

A. Las tentaciones de san Polirgasio

II. La guerra entre los solteros y los huérfanos

B. El cuento chino del príncipe soltero

III. ¿Para qué sirven los niños?

C. El banquete de la vieja Amagula

IV. ¿Para qué sirven los libros?

D. El matrimonio del anticuario Horacio Sousa

V. Leer con niños

E. Parábola libresca de Demárato Alcmeón

VI. El portón verde o de cómo Carlitos descubrió la primavera

Biografía

Créditos